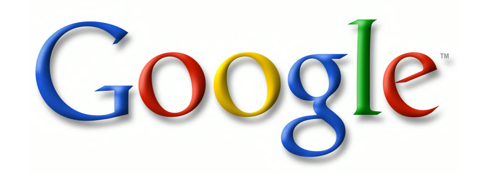
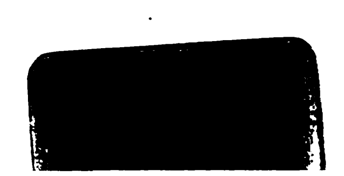
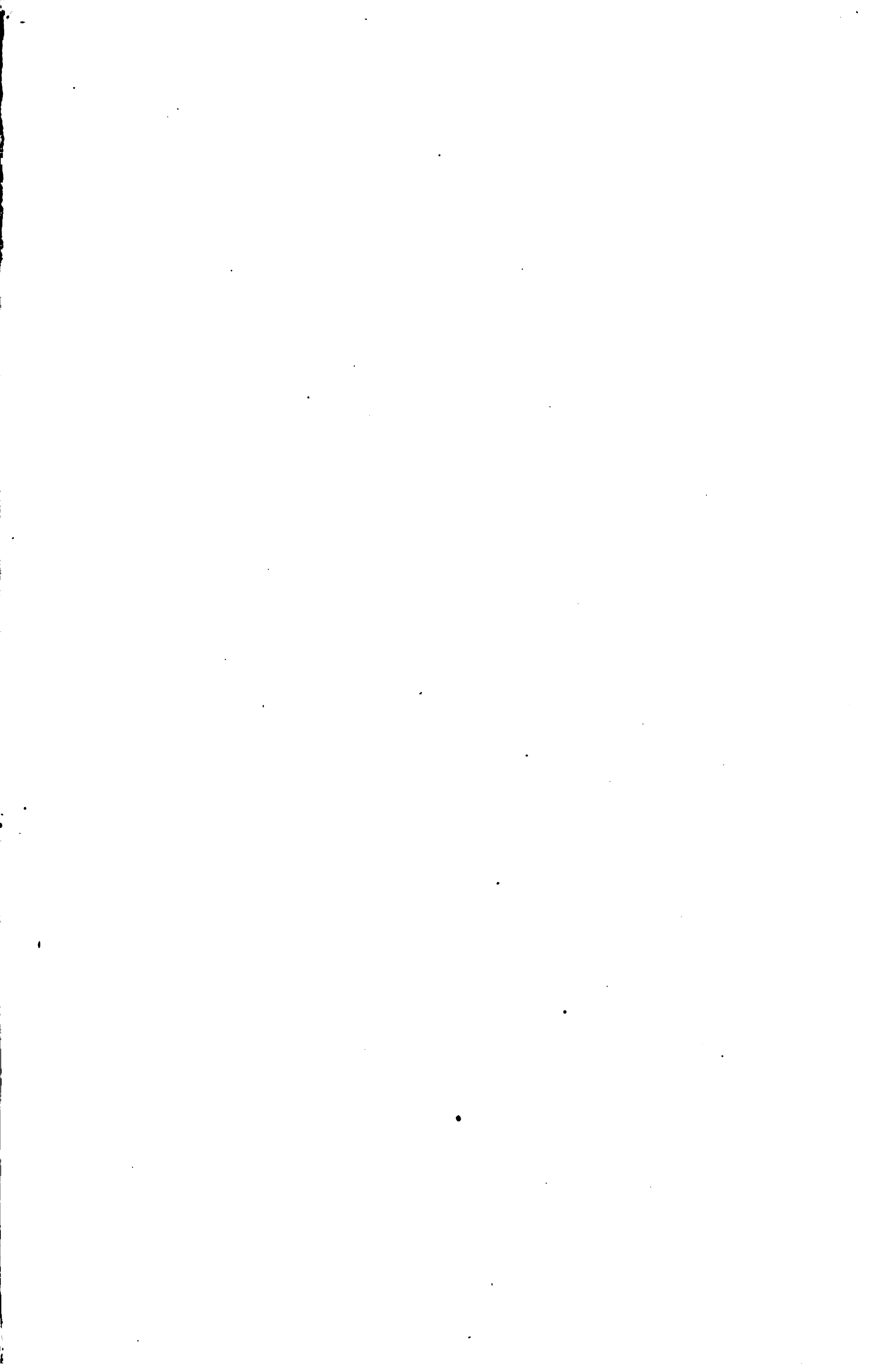



HARVARD
UNIVERSITY
LIBRARY


SIGILLVM ACADEMIAE HARVARDIANAE IN NOV ANG
CHRISTO ET ECCLESIAE
VE RI TAS





Studien

über

Zacharias-Apokryphen

und

Zacharias-Legenden

von

A. Berendts.

Leipzig.
A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.
(Georg Böhme).
1895.

Zu den rätselhaftesten Titeln in den Verzeichnissen alt- und neutestamentlicher Apokryphen gehört derjenige des Apokryphon oder der Apokalypse des Zacharias, und zwar nicht nur deshalb, weil nicht der geringste Rest dieses Buches, nicht einmal ein Citat aus demselben, auf uns gekommen zu sein scheint, sondern auch deshalb, weil es ganz deutlich zu Tage tritt, dass die Verfasser der Verzeichnisse ganz verschiedene Stoffe mit jenen Bezeichnungen gemeint haben. Nicht geringer ist die Verwirrung, welche in Menäen, Synaxarien etc., aber auch bei Kirchenschriftstellern in Bezug auf die verschiedenen Träger des Namens Zacharias herrscht. Die an Art und Wert verschiedenartigsten Traditionen haben im Laufe der Zeiten untereinander mehr oder minder gewaltsame Verbindungen eingehen müssen und aus diesen Verbindungen sind dann hin und wieder neue Legendenformen emporgewachsen, welche wiederum ihrerseits Einfluss auf die Deutung und Verwertung des ursprünglichen Thatbestandes erhielten. Die Veranlassung zu dieser Bewegung und Entwickelung wird durch ein interessantes Beispiel populärer Exegese dargeboten, einer Exegese, deren Interesse nicht sowohl darauf gerichtet ist, in die Tiefe des vorliegenden Schriftwortes einzudringen, sondern vielmehr die Schriftaussagen nach eigenem Gefühl zu vervollständigen, über wirkliche oder vermeintliche Lücken und Härten, ja Widersprüche in parallelen Berichten, mit Hilfe der frei schaffenden und vermittelnden Phantasie hinwegzukommen. Wo der philosophisch gebildete Theologe der offeneren und versteckteren Allegorese Raum geben zu müssen glaubte, griff der einfältige Christ zur Legende: hier wie dort aber ward nur zu oft das Bedürfnis des Auslegers zum Massstab der Auslegung, „der Wunsch zum Vater des Gedankens“.

Ganz besonders haben wir in unserem Falle ein Recht zu solchen Betrachtungen. Der ganze Legendenknäuel, welcher sich um die verschiedenen, Zacharias genannten, Persönlichkeiten des Alten und Neuen Testamentes gebildet hat, geht auf eine Auslegung der mit anderen biblischen Berichten dem Wortlaut nach unvereinbaren Stelle Matth. 23, 35 zurück.[1])

Wir müssen nun versuchen, den Thatbestand der Überlieferung klarzulegen, um danach die Stellung bemessen zu können, welche einem, im Weiteren darzubietenden, noch nicht untersuchten Stück im Verhältnis zu anderen desselben Komplexes zukommt. Zu diesem Zwecke überblicken wir zuerst sämtliche Nachrichten über ein apokryphes Zachariasbuch und stellen dann die verschiedenen Traditionen zusammen, welche mit jener Bibelstelle im Zusammenhang stehen.

§ 1.

Die Nachrichten über ein Apokryphon des Zacharias gehen in schroff entgegengesetzter Richtung auseinander. — Auf die eine Seite kommt das sogenannte „Verzeichnis der 60 kanonischen Bücher“ mit seinen zahlreichen Absenkern (besonders den slavischen Indices) zu stehen, auf die andere — die der Chronik des Patriarchen Nicephorus angehängte Stichometrie und die mehr oder minder davon abhängige Synopsis des Pseudo-Athanasius. Betrachten wir zunächst die erste Gruppe.

1) Das „Verzeichnis der 60 kanonischen Bücher“, zuletzt von Th. Zahn nach vier Handschriften abgedruckt (Geschichte des Neutestamentlichen Kanons, Erlangen und Leipzig 1890, Band II, 1. Hälfte, p. 290—292).[2]) Das Verzeichnis scheint bereits vor dem 7. Jahrhundert entstanden zu sein, da schon Antiochus, der Autor des *πανδέκτης τῆς ἁγίας γραφῆς*, von 60 kanonischen Büchern spricht.[3]) Im Taktikon des Nikon und in der slavischen Übersetzung des Verzeichnisses wird dieses auf einen gewissen Isidor zurückgeführt (s. unten). — Hier

---

[1]) Weniger auf die Parallelstelle Luc. 11, 51, da hier der Vatersname des Zacharias nicht genannt ist und somit die Schwierigkeit mehr verdeckt erscheint.

[2]) Zu berichtigen ist die Bezeichnung des Coïslinianus als Nr. 200 (S. 290). Es muss Nr. 120 heissen. (Montfaucon: „Bibliotheca Coïsliniana“, Paris 1715, p. 192—194.)

[3]) Zahn l. c. p. 292 s.

also finden wir unter der mit „καὶ ὅσα ἀπόκρυφα“ bezeichneten Rubrik an 13. Stelle den Titel: „Ζαχαρίου ἀποκάλυψις“. Voran geht: „Σοφονίου ἀποκάλυψις“, es folgt: „Ἔσδρα ἀποκάλυψις“. Nach dieser Stellung des Titels zu urteilen, kann kein Zweifel sein, dass der Verfasser des Verzeichnisses den Propheten Zacharias, den vorletzten der „zwölf kleinen Propheten“, für den Empfänger jener „Offenbarung“ gehalten hat.

2) Eine direkte Übersetzung dieses Verzeichnisses findet sich in dem ersten der beiden altslavischen Sammelcodices, welche nach dem Grossfürsten Swjatoslaw von Tschernigow († 1076) „Isbórnik Swjatosláwow“ genannt werden, in demjenigen, welcher im Jahre 1073 für diesen Fürsten nach einer südslavischen Vorlage abgeschrieben worden ist.[1]) Diese Vorlage aber war durch Übersetzung eines griechischen Codex miscellaneus, welche für den Bulgarischen Zaren Symeon (888—927) gefertigt worden war, entstanden. Es ist nun eigentümlich, wie genau die Umgebung des Verzeichnisses in dem slavischen Kodex mit derjenigen im Coïslinianus 120 übereinstimmt: vor demselben steht hier wie dort dasselbe Exzerpt aus den Versen Gregors von Nazianz über den Bibelkanon, beide Male unter demselben Titel: „Aus den Worten Johannes des Evangelisten, des Theologen“. Es folgen hier und dort auf das Verzeichnis des Pseudo-Epiphanius Vitae

---

[1]) Die von der „Gesellschaft der Freunde alten Schrifttums“ veranstaltete Ausgabe dieser Handschrift (St. Petersburg 1880 fol.) einzusehen war ich verhindert. Ich fand den Text des Verzeichnisses bei A. Pypin: „Zur Erklärung des Kanons von den lügenhaften Büchern“ (in den Jahrbüchern der Arbeiten der Archäographischen Commission 1861, 1. Lieferung, p. 9 sq.). Ausserdem siehe über diesen Kodex: A. Gallachow, „Geschichte der russischen Litteratur“, 2. Auflage, St. Petersburg 1880, Band I, p. 174. — Die Handschrift befindet sich gegenwärtig in der Moskauer Synodalbibliothek, woselbst sie die Nr. 161 trägt (membr., fol., uncial., 2 col., 266 fol., vgl. „Beschreibung der slavischen Handschriften der Moskauer Synodalbibliothek“, Abteilung II, Teil 2, Moskau 1859, p. 365 sqq.; sie gehörte früher dem Woskresenskischen (Auferstehungs-)Kloster „Neu Jerusalem“). — Nr. 162 derselben Bibliothek (früher Nr. 275), membr., fol., halbunc., 2 col., 164 fol., a. 1403 im Andronikuskloster zu Moskau von einem gewissen Anthimus geschrieben, bietet eine genaue Abschrift des Cod. Svjatoslaï (p. 406—409 der Beschreibung). — Eine moderne Abschrift dieses Kodex, 1819 für den Grafen Rumjanzow gefertigt, befindet sich in der Bibliothek des Rumjanzowschen Museums in Moskau, Nr. CCCLVI (vgl. A. Wostokow: „Beschreibung der russischen und slovenischen Handschriften des Rumjanzowschen Museums“, St. Petersburg 1842, p. 499 sqq.).

Prophetarum und des Pseudo-Hippolyt: „Von den zwölf Aposteln“ und „von den siebzig Aposteln“.[1]) Dagegen ist der Text des Verzeichnisses an den beiden Stellen nicht genau der gleiche. Zunächst zeigt sich darin (im Vergleich mit Coïsl. 120) eine Verschiedenheit, dass im Codex Svjatoslaï (übereinstimmend mit Cod. Vatican. 423 und Cod. Brit. Mus. Addit. 17469) die Lücke hinter *ζ' Διαθήκη Μωσέως* mit *η' Ἀνάληψις Μωσέως* ausgefüllt ist.[2]) — Wichtiger ist es für uns, dass im Codex Svjatoslaï die Apokalypse des Esdra ausgefallen ist. Dieses ist auch in den andern slavischen Indices der Fall (mit Ausnahme des aus dem Taktikon des Nikon übersetzten). Auf diese Weise kommt die Apokalypse Zachariae an den Schluss der alttestamentlichen Apokryphen zu stehen. Es ist also nicht unmöglich, dass der Übersetzer des Verzeichnisses unter diesem Zacharias den Vater des Täufers verstanden hat, welcher ja als Prophet nach dem Ausspruch des Herrn Matth. 11, 13 zum Alten Testament gerechnet werden musste. Aber die Ausstossung der Esdra-Apokalypse kann auch rein mechanische Gründe gehabt haben.

3) Eine kaum freiere Bearbeitung dieses Apokryphen-Verzeichnisses liegt in dem 13. Kapitel des sogenannten Taktikon des Mönches Nikon „vom schwarzen Berge“ vor.[3])

---

[1]) Wostokow, l. c. p. 500—506 weist sogar nach, dass der ganze Inhalt von Cod. Svj. die genaueste Verwandtschaft mit Coïsl. 120 aufweist, indes auch manche Verschiedenheiten, aus denen hervorgeht, dass der Coïsl. nicht die Vorlage gewesen ist. Letzterer ist übrigens nach Montfaucon c. 912 geschrieben, die bulgarische Vorlage unseres Cod. Svjatoslaï auch nicht später. Vgl. L. Masing im Arch. f. Slav. Philol. VIII (1885), p. 359.

[2]) Der letzte Titel: Evangelium Matthiae ist durchgestrichen und infolgedessen in Syn. 162 ausgelassen. Vgl. Beschreibung etc. p. 389 und 408. Über andere verwandte Codices: Masing l. c. p. 360—395.

[3]) Er war Mönch des Klosters Raithu in Palästina und lebte in der 2. Hälfte des XI. Jahrhunderts. Er ist der Verfasser von 2 Sammlungen kanonischer Bestimmungen und moralischer Vorschriften, genannt „Pandektes“ und „Taktikon“. Diese Werke sind auf Veranlassung des Patriarchen von Antiochien, der Metropoliten und Bischöfe seines Sprengels geschrieben. Im griechischen Original sind sie noch nicht herausgegeben. (Handschriften sind bei J. A. Fabricius - Harless: Bibliotheca graeca, Hamburg 1808, Tom. XI, p. 275—278 angegeben); vgl. auch Migne: Patrologiae cursus completus, Series graeca, Tom. 106, col. 1359). Übersetzt wurden sie bereits von den Südslaven. Russische Handschriften aber gibt es erst aus dem XIII. Jahrhundert. Gedruckt sind die Werke 1640 in Ostrog, 1795 im Potschajewschen Kloster. Das Kap. 13 des Taktikon

Dieses Kapitel handelt u. a. von den apokryphen Büchern, welchen, mit Berufung auf den 39. Festbrief des Athanasius, häretischer Ursprung zugeschrieben wird (l. c. p. 22). Das Verzeichnis ist, wie gesagt, wesentlich mit demjenigen sub 1) identisch; neu ist nur die Erwähnung von Asseneth zwischen *προσευχὴ Ἰωσήφ* und *Ἐλδὰδ καὶ Μωδάδ*, was sich sonst nirgends findet. Die Apokalypse Zachariae steht (s. oben) zwischen denjenigen des Sophonias und des Esdra.[1])

Namentlich aufgeführt wird sie endlich noch 4) in dem vollständigen slavischen (oder vielmehr speziell russischen) Index, welcher in sehr zahlreichen Handschriften des XVI. und XVII. Jahrhunderts und in sehr verschiedenen Rezensionen überliefert ist.[2])

In allen Rezensionen fehlt wiederum die Esdra-Apokalypse, so dass also auch hier die Apokalypse des Zacharias den Schluss bei den älteren alttestamentlichen Apokryphen macht. Es ist also wohl der Einfluss des Verzeichnisses im Codex Svjatoslaï oder eines ähnlichen massgebend gewesen, obgleich die Erwähnung von Asseneth auch auf eine Benutzung des Nikon hindeutet. — Im ganzen haben wir es auch hier mit einer Wiederholung des Isidorschen Verzeichnisses zu thun, obwohl die Ordnung mehrfach willkürlich verschoben ist und mehrere neue Titel im Alten wie im Neuen Testament erscheinen.[3])

---

hat A. Pypin in der oben citierten, ebenso übersichtlichen wie gründlichen Arbeit veröffentlicht (p. 19—25), und zwar nach 2 Handschriften der Tolstoj'schen Sammlung a. 1397 und a. 1461, von denen die erste in der Kaiserl. Öffentlichen Bibliothek zu St. Petersburg sich befindet (1 F membr. Nr. 41, vgl. „Ausführliche Beschreibung der slavisch-russischen Handschriften des Grafen F. A. Tolstoj", Moskau 1826, herausgegeben von K. Kalaidowitsch und P. Strojew, I, 312), die andere wohl ebenda (l. c. I, 81).

[1]) Nach der *Διαθήκη* ist auch die *Ἀνάληψις Μωσέως* hier nicht vergessen. Als Urheber des Verzeichnisses ist in gleicher Weise, wie in Cod. Svjatoslaï, ein gewisser Ssidor (= Isidoros) genannt (l. c. p. 23).

[2]) Vgl. Pypin l. c. p. 32 sqq. Derselbe gibt einen aus allen ihm bekannten Handschriften und Ausgaben kombinierten Text. Zu: „Obawlenije Sacharii" = „*ἐπιφάνεια*", „*ὅρασις Ζαχαρίου*" bemerkt Pypin p. 37 sq.: „Rum. 233", d. h. Kodex des Rumjanzowschen Museums in Moskau Nr. 233, saec. XVI, fol. 323 seq., ohne anzugeben, ob er diesen Titel oder diese Formulierung des Titels etwa nur hier vorgefunden.

[3]) Solche neue Titel sind im Alten Testament: „weltliche Psalmen" (vgl. die „*ψαλμοὶ ἰδιωτικοί*" im 59. Kanon der Synode zu Laodicea, Zahn, l. c. II, 1, p. 202), „Testamentum Adami" und „Lieder Davids" (letztere

Es ist also immer wieder nur dieselbe Quelle, — jenes griechische Verzeichnis der 60 Bücher —, aus welcher die slavischen Indices mittelbar oder unmittelbar hervorfliessen. Man hat demnach gar keine Veranlassung, das Vorhandensein einer ins Slavische übersetzten Apokalypse des Zacharias allein auf Grund der Verzeichnisse anzunehmen.[1]) Im Gegenteil: alle Anzeichen sprechen dafür, dass die Übersetzer und Bearbeiter besagten Verzeichnisses von einem so betitelten Buche nichts aus eigener Erfahrung wussten. Denn erstlich wird dieser Titel niemals von einer Bemerkung begleitet, wie solche sich z. B. bei den *Περίοδοι Πέτρου*, den Paralipomena Jeremiae, Henoch etc. finden.[2]) Solche Bemerkungen wurden von den Verfassern der einzelnen Rezensionen oder auch von Abschreibern gemacht, um eben den Inhalt eines Buches näher zu bestimmen. Auf diese Weise konnte man dazu beitragen, dass das betreffende Buch von dem Leser leichter identifiziert würde. Jedenfalls darf man aus solchen Bemerkungen schliessen, dass das betreffende Buch dem Redaktor oder Abschreiber slavischer Zunge bekannt war und nach seiner Meinung auch

---

nur im Cod. Rum. Mus. Mosqu. 449, a. 1608), im Neuen Testament: „Evangelium Thomae" und „der Gang des Zosimus zu den Rachmanen" (Letzteres Cod. Rum. Mus. 449 und des Ssolowetzkischen Klosters, sog. „Buch des Stschapow", saec. XVII), wogegen Ignatius und Polykarpus fehlen (Didaskalia des Clemens nur im Cod. Rum. Mus. 233). Im Alten Testament wird Eldad-Modad nur von dem ebén erwähnten Ssolowetzkischen Kodex angeführt. Ganz am Schlusse dieser älteren Apokryphenreihe stehen noch die Paralipomena Jeremiae. Interessant ist es, dass unter den kanonischen Büchern des Alten Testamentes die Palaea (*παλαιά*) und Philo figurieren.

[1]) Nikons Aussage gestattet in dieser Frage keinerlei Schlüsse.

[2]) Die *Περίοδοι Πέτρου* werden folgendermassen charakterisiert: „Des Petrus 52jähriges Leben in der Wüste (so im oben erwähnten Kodex von Ssolowetzk und in dem Kodex s. XVI, der Pogodin'schen Sammlung Nr. 1025, genannt: „Die goldene Kette") und die Wanderung Petri nach der Himmelfahrt des Herrn, dass er Christum als Kind verkaufte und den Erzengel Michael taufte und dass die Fische auf trockenem Boden umhergingen". (In andern Kodices mit geringfügigen Abweichungen; bemerkenswert ist nur, dass ein Kodex bei Kalaidowitsch: „Johannes Exarchos von Bulgarien", 1825, hinzufügt: „ein Häretiker hat es verfasst"). Bei den „Paralipomena Jeremiae von der Einnahme Jerusalems" heisst es: „Dass sie auch „einen Adler mit einem Brief zu Jeremia nach Babylon sandten"; bei Henoch: „dass er im fünften Himmel war und 300 Bücher schrieb".

den Lesern bekannt sein konnte.[1]) — Dergleichen also findet sich nie in Verbindung mit der Apokalypse des Zacharias erwähnt.

Wichtiger aber ist es noch, dass in der, wie es scheint, ältesten, noch unvollständigen Gestalt des späteren slavischen Index, wie sie in dem sogenannten Pogodinschen Nomokanon saec. XIV ineuntis (der Handschriftensammlung M. J. Pogodins No. 31, fol. 186—189), wahrscheinlich südslavischen Ursprungs, vorliegt, — dass hier die Apokalypsis Zachariae fehlt.[2]) Das Verzeichnis erscheint hier als Erweiterung des Kanon 59 der Synode zu Laodicea. Bei der Aufzählung der Apokryphen des Alten Testamentes werden Eldad-Modad, Testamentum und Assumptio Mosis, Visio Jesaiae und, wie gesagt, auch die Apokalypsis Zachariae ausgelassen.[3]) Dieses könnte Zufall sein, da ja z. B. die visio Jesaiae sich in slavischen Handschriften sogar des XII. Jahrhunderts findet.[4]) Merkwürdigerweise ist aber genau dasselbe in der jüngsten Gestalt des Index der Fall. Als solche stellt sich uns die von Schismatikern (Raskolniki) veranstaltete Ausgabe des sogenannten Cyrillischen Buches dar (1786; die erste Ausgabe

---

[1]) Weniger Berechtigung zu solchen Schlüssen geben kurze Urteile, wie z. B. bei dem Testamentum Mosis (wo Rum. 456 hinzufügt: „in verkehrter Weise verfasst“), bei den Acta Pauli („lügenhaft verfasst“). Hier konnte blosses Vorurteil die Äusserung hervorrufen. —

[2]) Dieses Verzeichnis ist abgedruckt bei Pypin, p. 26 ss. Gallachow l. c. p. 182 hält es für den originalen bulgarischen Index, also dass hier die spezifisch bulgarischen Apokryphen aufgezählt werden. Alle hier genannten Bücher sollen in der altrussischen Litteratur existiert haben. Wie kommt es aber, dass von einer ganzen Anzahl derselben nicht die geringste Spur erhalten ist? So von den Psalmen Salomos, den Apokalypsen des Elias, Sophonias, Petrus? Auch vom Barnabasbrief ist bisher nur ein ganz kleiner Rest nachweisbar gewesen, der dazu noch fraglich sein dürfte (vgl. N. Bonwetsch bei A. Harnack und E. Preuschen: „Geschichte der Altchristlichen Litteratur bis Eusebius“, Leipzig 1893, Teil I, 2. Hälfte, p. 891). Dagegen fehlen auch in südslavischen Handschriften erhaltene Apokryphen, z. B. Visio Jesaiae, Asseneth und manches andere, im Pogodin'schen Index.

[3]) Hinzugekommen sind die Lieder Davids. Die alten Apokryphen des Neuen Testamentes erscheinen im bunten Wechsel mit Schriften jüngsten Datums, mit den Fragen Johannes des Theologen an Abraham etc. Ausgelassen werden: Jacobi historia (dennoch in zahlreichen süd- und nordslavischen Handschriften vorhanden, vgl. Bonwetsch bei Harnack-Preuschen l. c. p. 909 s.), Ignatius, Polykarp, Clemens, Evangelium Matthiae.

[4]) Bonwetsch bei Harnack-Preuschen, l. c. p. 916.

war bereits 1644 — also noch von kirchlicher Seite her, aber doch schon unter dem Einflusse derjenigen Partei, welche später das Schisma bewirkte, vgl. Philaret von Tschernigow: „Geschichte der Kirche Russlands", übersetzt von Blumenthal, Frankfurt a. M. 1872, Teil II, p. 116, erfolgt). Hier fehlen aus der Zahl der älteren alttestamentlichen Apokryphen: Lamech, Eldad-Modad, Assumptio Mosis, Zacharias und Esdra; auch die Apokalypsis Sophoniae nebst den „Liedern Davids" wird erst nachträglich gebracht, unter der Überschrift: „es gibt aber auch viel anderes, von Lügenrednern verfasstes, und zwar dieses etc.".[1]) Bei diesem Verzeichnis hat man noch weniger, wie bei dem Pogodin'schen, das Recht anzunehmen, dass nur die in slavischer Sprache vorhandenen Bücher angeführt werden und dass es ausser diesen keine gegeben hat und gibt. Hier fehlt z. B. Lamech,[2]) während unter den neutestamentlichen Apokryphen die Acta Pauli erscheinen, von welchen sich doch wohl keine Kunde auf slavischem Gebiete wird nachweisen lassen. — Immerhin ist es sehr bezeichnend, wenn dasselbe Buch — das Apokryphon des Zacharias — in zwei ziemlich verschiedenen und um mehr als 400 Jahre auseinanderliegenden Redaktionen des Index in gleicher Weise vernachlässigt wird.

Wir haben somit gesehen, dass in dieser ersten Gruppe von Verzeichnissen der Titel einer Apokalypsis Zachariae vorkommt, dass in einigen derselben als Held oder Verfasser dieses Buches durch die Stellung desselben in der ganzen

---

[1]) Pypin l. c. p. 52 sq. Die Ordnung ist hier noch mehr gestört, da die Patriarchen vor Adam und Henoch stehen. „Das Gebet Seths" ist ein in slavischen Handschriften häufiger Fehler für „das Gebet Josephs" („Ssifowa molit'wa" für „Jossifowa molit'wa"). Im Neuen Testament fehlen wiederum: Clemens, Ignatius, Polykarp und Evangelium Matthiae. Die Ordnung aber ist genau dieselbe wie in dem Verzeichnis der 60 Bücher. Erst nach dem Evangelium Barnabae leiten Evangelium Thomae, Paralipomena Jeremiae, Periodus Petri mit der oben angegebenen Charakteristik zu den jüngeren Apokryphen über. — Die „Kirillowa kniga" ist ein dogmatisch-polemisches Handbuch, im Gebrauch bei dem altgläubigen Teile der orthodoxen Kirche Russlands. Eingeleitet wird es von einer Paraphrase und Erklärung der 15. Katechese des Kyrillos von Jerusalem und führt von diesem Kirchenvater seinen Namen. — Zuletzt herausgegeben: Moskau 1876, Typographie d. Altgläubigen. Der Index findet sich darin auf fol. 19 r — 23 vers.

[2]) Lamech in slavischen Handschriften: Bonwetsch bei Harnack-Preuschen I, 2, p. 914.

Reihe der nachexilische Prophet dieses Namens gekennzeichnet ist, dass andere aber keinerlei bestimmten Aufschluss gewähren, da das letzte Glied der Reihe, die Apokalypsis Esdrae, aus unbekannten Gründen weggefallen ist.

Ganz anders nun stellen sich in diesem Punkte die beiden Verzeichnisse der zweiten Gruppe.

Es kommt zuerst die Stichometrie im Anhang der Chronik des Patriarchen Nicephorus in Betracht. Th. Zahn hat (Geschichte des neutestamentlichen Kanons II, 1, p. 311) mit guten Gründen wahrscheinlich gemacht, dass diese Stichometrie in Palästina und vielleicht noch im 5. Jahrhundert entstanden ist. In der mit: „*ὅσα ἀπόκρυφα τῆς παλαιᾶς διαθήκης*“ überschriebenen Abteilung steht als zehnte Nummer *Ζαχαρίου πατρὸς Ἰωάννου στίχ. φ'*[1]) (Zahn l. c. p. 300). Voraus geht: *Σοφονίου προφήτου στίχ. χ'*, es folgt eine Gruppe von „*ψευδεπίγραφα*“ : *Βαρούχ, Ἀμβακούμ, Ἰεζεκιήλ* und *Δανιήλ*, bei welchen die Stichenzahl nicht angegeben ist. — Während also die Persönlichkeit des Zacharias hier unmissverständlich bezeichnet ist, bleibt man über den Charakter der Schrift im unklaren. Grammatisch wären sowohl dieser Genetiv: *Ζαχαρίου* etc., als auch die beiden vorhergehenden, in gleicher Weise wie die folgenden vier auf *ψευδεπίγραφα* zu beziehen;[2]) doch ist es nicht notwendig, da die vier letzten Titel durch den Mangel der Stichenzählung zu einer besonderen Gruppe zusammentreten, also dass zu den drei Genetiven: *Ἡλίου* etc., *Σοφονίου* etc., *Ζαχαρίου* etc. auch aus der Überschrift das nomen regens: „*ἀπόκρυφα*“ ergänzt werden kann. Der Verfasser der Stichometrie scheint jedenfalls keine besondere Bezeichnung der Art bei diesen Schriften gekannt zu haben. Eine besondere Auffassung verrät Anastasius Bibliothecarius, welcher bereits um 870 die Stichometrie ins Lateinische übersetzte. Er schreibt nämlich: „Eliae prophetia, Sophoniae prophetia, Zachariae patris Johannis“;[3]) also dass auch hierzu

---

[1]) Die Lesarten des Cod. Jenensis: *Ζαχαρίου τοῦ Ἰωάννου*, der Codd. Jos. Scaligeri und Joh. Croii: *Ζ. τοῦ πατρὸς Ἰωάννου* sind ohne Belang. Verzeichnet sind sie bei K. A. Credner: Zur Geschichte des Kanon's, Halle 1847, p. 121.

[2]) Dafür würde sprechen, dass im Cod. Jenensis saec. c. XIV die fortlaufende Zählung der Bücher schon bei Elias aufgehört hat (vgl. Credner l. c.).

[3]) Bei Credner l. c. p. 125.

„prophetia“ ergänzt werden könnte. Diese Lesart kann aber nicht ursprünglich sein, da sie erstlich ganz leicht aus dem Anstoss erklärt werden kann, welchen der Übersetzer oder ein Abschreiber an der mangelhaften Charakterisierung der betreffenden Bücher nahm, zweitens aber in diesem Falle das Zacharias-Apokryphon eine vollkommen isolierte Stellung in der ganzen Reihe einnehmen würde, was sich nicht ohne weiteres annehmen lässt. Es muss also unentschieden bleiben, wie der Verfasser der Stichometrie dieses Buch hat näher bestimmt wissen wollen. Klar ist nur soviel, dass entweder er selbst oder sein Gewährsmann ein Buch, welches von Zacharias, dem Vater Johannes des Täufers, handelte oder in seinem Namen verfasst war, gekannt hat. Denn woher sollte er sonst die Stichenzahl haben? [1])

Es wäre allerdings nicht ganz unmöglich, dass der Zusatz: „*πατρὸς Ἰωάννου*“ erst im Laufe der Zeit sich an den Namen des Zacharias angeschlossen hätte, ursprünglich also hier, wie in der ersten Gruppe, der kanonische Prophet Zacharias gemeint gewesen wäre. Diese Annahme hätte aber nur dann einige Wahrscheinlichkeit für sich, wenn es hiesse: *Ζαχαρίου προφήτου πατρὸς Ἰωάννου.* Denn ohne jede Näherbestimmung wäre der Name nicht geblieben und es ist natürlich zu erwarten, dass die Analogie der beiden vorhergehenden Titel bestimmend gewesen wäre. Dass aber „*προφήτου*“ fortgefallen sein sollte, als *πατρὸς Ἰωάννου* hinzutrat, ist nicht zu motivieren, da ja auch der Vater des Täufers als Prophet galt. —

Einen vollwichtigen Beweis für die Ursprünglichkeit des Zusatzes „*πατρὸς Ἰωάννου*“ würde die Synopsis des Pseudo-Athanasius darbieten, wenn nur ihre Unabhängigkeit von der Stichometrie des Nicephorus feststände. — Zahn will in der That nachweisen, dass die Vorlage des Apokryphenverzeichnisses in der Synopsis mit der Stichometrie nicht identisch, sondern ihr nur ähnlich gewesen sei.[2]) Der Beweis ist aber leider gar nicht zwingend und die Meinung Credners, dem Verfasser der Synopsis habe eines der verstümmelten Exemplare des Nicephorus vorgelegen,[3]) befindet sich mit dem That-

---

[1]) 500 Stichen zählt die Stichometrie in diesem Buch, genau ebensoviel als in der Susannageschichte.

[2]) Zahn l. c. p. 306—311.

[3]) Credner l. c. p. 129.

bestande in besserer Übereinstimmung. Denn, dass der Verfasser der Synopse seine Vorlage mit einiger selbständiger Reflexion behandelte, hat Zahn selbst gezeigt, auch dass er bei seiner Arbeit sehr verschiedene Quellen benutzte. Daraus würden sich die kleineren Verschiedenheiten hinlänglich erklären (vier Makkabäerbücher statt drei, *κλημέντια* für *κλήμεντος λβ'*, die Auslassung von Ignatius, Polycarpus und Hermas).[1]) Wenn er nun eine Abteilung mit der Überschrift: „*καὶ ὅσαι τῆς νέας ἀντιλέγονται*“ vorfand und sah, dass eine Anzahl alttestamentlicher Apokryphen darunter begriffen war, wenn er dann weiter eine Überschrift las: „*ὅσα τῆς νέας διαθήκης ἀπόκρυφα*“ und innerhalb der betreffenden Abteilung Titel von Büchern fand, welche, wenn auch mit Auswahl, aber doch gelesen werden durften, — so lag ihm eine Korrektur unzweifelhaft am nächsten, nämlich die Ausdrücke „*ὅσαι ἀντιλέγονται*“ und „*ὅσα ἀπόκρυφα*“ (an erster Stelle mit der entsprechenden Verbesserung, statt: *τῆς νέας* — *τῆς παλαιᾶς*“) einfach umzustellen. Dass er zugleich die Überschriften anders stilisierte, entspricht seinem freieren Verhältnis zur Vorlage. Ebensowenig ist es aber verwunderlich, dass er sein Programm, wie es in den einleitenden Worten zu dem Verzeichnis der Apokryphen ausgesprochen ist, über den Haufen wirft, indem er nur im Alten Testament die Einteilung in zwei Klassen, Antilegomena und Apokrypha, durchführt. Die Gedankenlosigkeit, welche Zahn in Bezug auf Susanna bei unserem Verfasser nachgewiesen hat (l. c. p. 309), ist noch weniger begreiflich. — Wenn also auch die Synopsis des Pseudo-Athanasius genau in derselben Klasse von Schriften, in derselben Umgebung und in derselben Weise (nur ohne Angabe der Stichenzahl) wie die Stichometrie im Anhange der Nicephoruschronik eine Schrift: *Ζαχαρίου πατρὸς Ἰωάννου* einführt, so kommt ihr Zeugnis doch nur als sekundäres in Betracht, um so mehr, da auch die Entstehungszeit dieses Verzeichnisses sich kaum näher wird bestimmen lassen. Man kann in dieser Beziehung nur sagen, dass sie nicht vor ca. 850 anzusetzen ist, dass die Synopsis also nicht älter sein kann, als die Verbindung der Stichometrie mit der Chronik. Denn dass die verstümmelten Handschriften des Nicephorus nicht älter sind als das 12. Jahrhundert (Zahn l. c. p. 308), gibt uns noch

---

[1]) Das Apokryphenverzeichnis der Synopse vgl. bei Zahn l. c. p. 317.

nicht das Recht, die Verstümmelung auch erst so spät eintreten zu lassen.[1])

§ 2.

Wie ist nun der Widerspruch zwischen beiden Gruppen von Verzeichnissen zu erklären? Haben wir es mit zwei ver-

---

[1]) Dass dieser Beweis vollständig genüge, soll nicht behauptet werden. Die Hauptschwierigkeit liegt darin, dass zwischen dem Hauptteil der Synopse (in der Montfauconschen Ausgabe der Opera S. Athanasii tom. II, p. 126—201) — und dem die kanonischen Bücher behandelnden Teil der Stichometrie kein Verwandtschaftsverhältnis besteht (vgl. Zahn l. c. p. 306 f.). Dass aber der Verfasser der Synopse den einen Teil der Stichometrie ausschrieb und den anderen ganz ignorierte, ist natürlich nicht ganz leicht zu begreifen. Es muss also die Möglichkeit offen bleiben, dass ein der Stichometrie bloss ähnliches Verzeichnis die Vorlage bei der Aufzählung der Apokryphen gebildet hat. In diesem Falle müsste natürlich der Erklärungsversuch Zahns (l. c. p. 307 und 311) bei der Auflösung der Verwirrung in den nichtkanonischen Schriften des Neuen Testamentes in seine Rechte treten. — [Jedenfalls könnte alsdann die Entstehungszeit der Synopse etwas genauer bestimmt werden, als es bei Zahn (l. c. p. 311) geschieht. In Bezug auf diesen Punkt scheint wiederum Credner einen wichtigen Fingerzeig zu geben. Er bezieht nämlich in der 3. Abteilung des Apokryphenverzeichnisses die Worte: „*ἐξ ὧν μετεφράσθησαν ἐκλεγέντα τὰ ἀληθέστερα καὶ θεόπνευστα*“ nur auf den letztvorhergehenden Titel: „*Κλημέντια*“, während Zahn alle vorhergehenden Titel derselben Kategorie damit gemeint wissen will (Zahn p. 304 n. 1.) und zugleich irgend eine Rezension des Clemensromans darunter versteht (p. 310). Aber man sieht nicht ein, welchen Sinn jene Aussage in Beziehung z. B. auf die *Διδαχή* ergeben soll. Dagegen musste dem Verfasser der Synopse der 2. Kanon des Trullanischen Konzils (692) genau bekannt sein, in welchem von den Clementinischen Konstitutionen ausdrücklich gesagt war, dass sie allenfalls nur in einem Auszuge von kirchlichen Lesern dürften gebraucht werden. (Eigentlich ist ihr Gebrauch sogar strengstens untersagt, da „*πάλαι ὑπὸ τῶν ἑτεροδόξων ἐπὶ λύμῃ τῆς ἐκκλησίας νόθα τινὰ καὶ ξένα τῆς εὐσεβείας παρενετέθησαν*“, vgl. Mansi, t. XI, Florentiae 1765, col. 940 s. und Zahn l. c. II, 1, p. 186 und das. not. 2.) Es ist also mit Credner anzunehmen, dass hier unter *Κλημέντια* eben die apostolischen Konstitutionen verstanden sind. — Daher ergibt sich für die Abfassungszeit der Synopse als terminus ante quem non das Jahr 692. Vielleicht aber liesse sich auch noch ein terminus post quem non ausfindig machen: wenn man nämlich beachtet, dass der Verfasser das Thomas-Evangelium noch als *ἀναγινωσκόμενον* anzusehen keinen Anstoss nimmt. Solches aber dürfte nach der schroffen Bestimmung im Kanon 2 des Nicaenischen Konzils, Mansi t. XIII, col. 293, vom Jahre 787 undenkbar gewesen sein. Somit ist vielleicht das Jahr 787 als der gesuchte terminus post quem non anzusehen.]

schiedenen Büchern zu thun, deren eines den kanonischen Propheten Zacharias zum Gegenstand oder Verfasser haben will, das andere — den Vater Johannes des Täufers? Oder ist auf der einen Seite ein Irrtum eingeschlichen? Die letztere Frage gestaltet sich genauer dahin: ob die Stichometrie bei ihrer näheren Bestimmung des Namens nur auf eine Vermutung sich gründet, oder die Bekanntschaft mit dem Inhalt des Buches voraussetzt? Letzteres schien uns nun durch die Angabe der Stichenzahl und die Unmöglichkeit, ein späteres Hinzukommen dieser näheren Bestimmung zu erklären, gewährleistet. Damit ist dann auch die Existenz einer apokryphen Schrift gesichert, welche entweder von Zacharias, dem Vater Johannes des Täufers, handelt, oder aber ihn als Vermittler sei es von Offenbarungen, sei es von irgend welchem legendarischen Stoff fingiert. — Es fragt sich dann nur noch, ob etwa Spuren eines andern apokryphen Buches nachweisbar sind, welches in irgend einer Weise mit einem andern, älteren Zacharias zu thun hat.

In dem letzten Kapitel der Kirchengeschichte des Sozomenos (IX, 17)[1]) wird von der wunderbaren Auffindung der Gebeine des Propheten Zacharias berichtet. Dieselbe ging, nach der Meinung des Historikers, wenn man den Zusammenhang mit Kap. 16 beachtet, um die Zeit vor sich, da der weströmische Kaiser Honorius starb, im ganzen oströmischen Reiche aber Friede herrschte (also wohl um 423).[2]) Als Ort der Auf-

---

[1]) „Socratis Scholastici et Hermiae Sozomeni historia ecclesiastica“, ed. Henr. Valesius, Paris 1668, p. 817 seq. Vgl. Nicephorus Kallisto, lib. XIV, cap. 8, bei Migne graec., tom. 146, col. 1080 seq.

[2]) Indes wird man durch andere Nachrichten genötigt, dieses Faktum einige Jahre früher, etwa in das Jahr 415 zu setzen. — Theophanes ad. a. 5919 (419 p. Chr. n.), ed. C. de Boor, Lipsiae 1883, Vol. I, p. 86, lässt die Auffindung der Reliquien des Zacharias und Stephanus im 19. Regierungsjahre des Theodosius II., also eigentlich 427 vor sich gehen. Cedrenus verlegt in dasselbe Jahr die Beisetzung derselben (*ἀπετέθησαν*, ed. J. Bekker 1838, I, p. 592). Aber die von Theophanes an dieser Stelle zusammengestellten Synchronismen passen so wenig zu einander, wie nur möglich. Zudem hat er seine Nachricht fast wörtlich dem Theodorus Lector entnommen, welcher nur ganz allgemein sagt: „*ἐν τοῖς χρόνοις Θεοδοσίου* etc.“ (*Ἐκλογαὶ ἀπὸ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱστορίας*“ bei J. A. Cramer: „Anecdota Graeca e codicibus manuscriptis Bibliothecae Regiae Parisiensis“, Vol. II, Oxonii 1839, p. 100, l. 16—21, vgl. de Boor, Theophanes, Praefatio, p. VIII, welcher darauf hinweist, dass die *ἐκλογαὶ* etc. dem Theodorus

findung wird Kaphar Zacharia [1]) bezeichnet, ein Dorf in der Nähe von Eleutheropolis in Palästina, auf dem Wege nach

---

wörtlich entnommen sind). In Bezug auf Stephanus werden die Angaben des Theophanes vollständig widerlegt: 1) dadurch, dass Orosius auf der Rückreise von Palästina nach Afrika des Stephanus Reliquien mit sich führte. Diese Rückreise fiel aber nach dem Chronicon des Marcellinus Comes in das 9. Jahr des Theodosius, Theodosio VII et Palladio coss., also 416 p. Chr. n. (Migne lat., tom. 51, col. 923). 2) Durch das Zirkularschreiben des Presbyters Lucian (bei Surius zum 2. August), welches die Auffindung der Reliquien des Stephanus berichtet und bereits von Augustin in einer Predigt benutzt erscheint. (Sermo 318 bei Migne lat., t. 38, col. 1437 seq.; das Schreiben des Lucian bei Migne lat., tom. 41, Appendix, col. 807—818, in zwei Rezensionen; die erste namentliche Erwähnung desselben findet sich in der descriptio Consulum des Idatius, die kurz nach 470 geschrieben ist, Migne l., 51, col. 913, und bei Gennadius: De scriptor. eccles., c. XLVI, bei Migne lat., tom. 58, col. 1084). Diesem Bericht zufolge sind die Reliquien des Stephanus Honorio Imp. X et Theodosio VI coss., also 415 p. Chr., und zwar im Dezember dieses Jahres, aufgefunden worden (nach der einen Rezension Migne 41, col. 809). — In das 19. oder 20. Jahr des Theodosius, also c. 427 oder 428, verlegen aber eben Theophanes und Cedrenus die Sendung der rechten Hand des Stephanus aus Jerusalem nach Konstantinopel. Ohne Zweifel ist diesem Datum zuliebe auch die Auffindung der Reliquien erst so spät angesetzt worden. — Da nun ausserdem bei Sozomenos und diesem nach bei Theodoros Zacharias und Stephanus zusammen genannt werden, so lag es für Theophanes und Cedrenus nahe, auch die Auffindung der Reliquien beider zu derselben Zeit stattfinden zu lassen. — Die gleichzeitige Erwähnung des Zacharias und Stephanus veranlasst aber auch uns, die Auffindung der Reliquien des einen zeitlich von derjenigen des andern nicht zu trennen. Es liegt also nichts im Wege, mit dem Chronicon Paschale die feierliche Einbringung des Leichnams Zachariae in Konstantinopel auf den 2. Oktober (so nach Muralt für: 2. September) a. 415 anzusetzen. — Dass Sozomenos unmittelbar vorher den Tod des Honorius berichtet hat, kann uns daran nicht hindern, da er unsere Erzählung mit sehr allgemeiner Zeitbestimmung: „zur selben Zeit“ anknüpft. Obgleich das Chronicon Paschale hier von dem Vater des Täufers spricht und mit den Reliquien dieses zugleich diejenigen des Joseph, Sohnes des Jakob, eingebracht werden lässt, — so kann uns dieses doch nicht veranlassen, selbiger Erzählung den Zusammenhang mit dem von Sozomenos erzählten Ereignis abzusprechen. Dazu stimmen doch sowohl Zeit wie Umstände (die Beteiligung des Bischofs von Antaradus an der Überführung z. B.) viel zu gut überein (Chronicon Paschale, ed. L. Dindorf, Vol. I, p. 572, Bonnae 1832).

[1]) Niceph. XIV, 8 hat einfach „Kophar“ und fügt noch hinzu: Zacharias, der Sohn des Jojada, sei aus diesem Dorf gebürtig gewesen. Valesius, l. c., Annotationes p. 171 (fehlerhaft auf cap. 16 bezogen) glaubt, sich der Lesart von Nicephorus anschliessen zu müssen.

Bittherebin (Bittheremin im Cod. Fuketianus, bei Nicephorus Kallisto sogar: Bithrerebin.[1]) Hier wird nun neben den Gebeinen des Propheten die Leiche eines Knaben, angethan mit den Abzeichen königlichen Geblütes, gefunden. Die „damals lebenden Weisen und Priester" können keine Auskunft über diesen Knaben erteilen: da soll, wie es dem Sozomenos berichtet worden ist, Zacharias, Abt des Klosters

[1]) A. Reland: „Palaestina ex Monumentis veteribus illustrata", Trajecti a. R., 1714, p. 766, will diesen Ort mit „Ἐρεβίνθων οἶκος" (domus cicerum), Josephus: de bello Judaïco, l. VI, c. 13, identifizieren. (Ebenso neuerdings: E. v. Starck: „Palästina und Syrien von Anfang der Geschichte bis zum Siege des Islam", Berlin 1894, p. 38). Aber er verkennt auch nicht, dass dieser Flecken nach Josephus in der Nähe von Jerusalem liegen muss, nach Sozomenos aber in der Gegend von Eleutheropolis, oder wenigstens nicht weit davon. — Es wäre aber auch unverständlich, warum, wenn bei Sozomenos eben dieser Ort gemeint wäre als das Ziel des Weges, an dem Kaphar Zacharia liegt, nicht einfach Jerusalem statt des dicht dabei befindlichen Örtchens genannt würde. — Wenn aber Kaphar Zacharia mit Recht in dem heutigen Dorfe Kefr Zakarîyeh wiederzufinden ist (an dem von Eleutheropolis-Beit-Djibrin über Jarmuth-Khirbet-el-Jarmuk nach Jerusalem führenden Wege; vgl. E. Robinson: „Palästina und die angrenzenden Länder", Band II., Halle 1841, p. 598, 600 und 673, und M. V. Guérin: „Description géographique, historique et archéologique de la Palestine." „Judée." Tome II, Paris 1869, p. 371), so kann dasselbe noch weniger an dem Wege nach Ἐρεβίνθων οἶκος gelegen haben, da dieses nach der Beschreibung des Josephus nördlich von Jerusalem zu suchen ist. (Es ist unverständlich, wie Sepp: „Jerusalem und das heilige Land", Schaffhausen 1863, Band I, S. 428 und 431, diesen Ort im Süden von Jerusalem, auf dem Wege nach Bethlehem, suchen kann, heisst es doch bei Josephus l. c., ed. Dindorf, Paris 1845, t. II, p. 265 „. . πρὸς κλίμα βόρειον ἐπέστρεφε, καὶ προελθὼν μέχρι κώμης τινός [Ἐρεβίνθων οἶκος καλεῖται] etc.") Wäre es da nicht eher angebracht, bei Bittherebin an das Βίθθηρ des Eusebius zu denken (hist. eccl. IV, 6, 3; vgl. darüber und über andere Formen des Namens: Schürer: „Geschichte des jüdischen Volkes", 2. Aufl., Band I, Leipzig 1890, p. 579 s., not. 110 und 111; die richtige Form des Namens ist nach Schürer: Beth-ther), wenn dasselbe, wie wahrscheinlich, mit dem heutigen Bittir, 3 Stunden südwestlich von Jerusalem, identisch ist? Es kommt noch dazu, dass nach der angeblich von Musculus herrührenden lateinischen Übersetzung der Vitae Prophetarum des Dorotheus das Grabmal des Zacharia, Sohnes des Barachia, auf einem Acker, namens Betharia, sich befindet. Der sehr entstellte Bericht in dieser Rezension der Vitae scheint an diesem Punkt eine Erinnerung an das Bittherebin des Sozomenos darzubieten. Die Angaben der Entfernung (40 Stadien von Eleutheropolis und 150 von Jerusalem) stimmen freilich nicht: doch ist es nicht nötig, ihnen grösseres Gewicht beizulegen, als den übrigen Bestandteilen dieser Erzählung (bei Hamaker: „Commentatio etc.", s. unten, p. 211 seq.).

von Gerar, eine Erklärung dieses Fundes gegeben haben, und zwar auf Grund einer alten hebräischen Schrift, nicht aus der Zahl der in der Kirche gebrauchten (*τῶν ἐκκλησιαζομένων*, Nicephorus: *τῶν παραδεδομένων καὶ ἐκκλησιαζομένων*). Danach sollte dem Joas, König von Juda, sieben Tage nach der Tötung des Propheten Zacharias, sein liebster Sohn gestorben sein. Da der König darin ein Zeichen des Zornes Gottes erkannte, habe er, um sich auf diese Weise wegen seiner Sünde gegen den Propheten zu „rechtfertigen“, den Knaben zu den Füssen des Zacharias begraben lassen.

Zufällig sei, so heisst es bei Sozomenos, Zacharias von Gerar auf jenes Apokryphon gestossen. Sozomenos selbst weiss von seiner ganzen Erklärung nur vom Hörensagen. Es kann also keine Schrift damit gemeint sein, welche grössere Verbreitung in christlichen Kreisen gehabt hat. Das ist auch schon durch die Sprache ausgeschlossen: denn es heisst ausdrücklich, die Schrift habe in hebräischer Sprache dem Abte Zacharias vorgelegen.

Diese Schrift enthielt nun eine weitere Ausführung der 2. Chron. 24, 20—22 erzählten Geschichte; was aus dem Apokryphon berichtet wird, scheint sich als unmittelbare Erfüllung der Worte des sterbenden Zacharias: „Der Herr möge es sehen und suchen“ geben zu wollen.[1]) Dass der Inhalt der Schrift mit dieser Erzählung erschöpft war, dass der Prophet Zacharias, der Sohn des Jojada, überhaupt eine wesentliche Rolle in dem Buche spielte, ist keineswegs gesagt. Es scheint also, dass zwischen der hier erwähnten „*παλαιὰ γραφή*“ und der in dem Verzeichnis der 60 Bücher erscheinenden Apokalypse des nachexilischen Propheten Zacharias gar kein Zusammenhang besteht. Indes ist es nicht unmöglich, dass die Auffassung des erwähnten Verzeichnisses von diesem Buche in irgend einer Weise auf Nachrichten, wie wir sie eben bei Sozomenos fanden, zurückgeht. Dieselben stehen nämlich nicht ganz vereinzelt. In dem nach Zeit und Art der Entstehung schwer bestimmbaren Buch des Pseudo-Epiphanius: „De vitis prophetarum“[2]) finden sich ebenfalls Spuren einer ausführlicheren

[1]) Indes sieht der Verfasser von 2. Chron. 24, 23—27 die Erfüllung des Prophetenwortes in dem Einfall der Syrer und der Ermordung des Joas gegeben.

[2]) Franz Delitzsch: „Diatribe de Pseudodorotheo et Pseudoepiphanio“ (ad calcem dissertationis: „De Habacuci Prophetae vita atque

Erzählung von den Folgen der Ermordung des Zacharias, Sohnes des Jojada. Hier wird von „die Einbildungskraft übersteigenden Wundern", [1]) welche sich nach der Beerdigung des Zacharias im Tempel begaben, geredet. Als eine Folge der Übelthat wird die Unfähigkeit der Priester, „die Erscheinung der Engel Gottes zu sehen" und „Orakel zu erteilen" angegeben. Diese unbestimmte Haltung der auszugartigen Angaben lässt es nicht unwahrscheinlich erscheinen, dass unter den „Wundern" auch der rasche Tod des Königssohnes verstanden ist; dass die Wunder als nur „im Tempel" geschehen bezeichnet werden, kann uns dabei nicht irre machen. An Genauigkeit und Klarheit lässt der den Zacharias, Sohn des Jojada, betreffende Artikel der Vitae wohl ziemlich alles zu wünschen übrig. Seltsam ist es nun, dass schon in einigen Handschriften desselben Werkes alle auf das Ende dieses Zacharias bezüglichen Nachrichten ohne weiteres auf den Sohn des Berechja (Barachias) übertragen sind.[2]) In der einen dieser

---

aetate"), Lipsiae 1842, sucht nachzuweisen, dass Epiphanius von Salamis auf Cypern der Autor dieses Buches, oder vielmehr der Interpolator eines von Dorotheus von Tyrus herrührenden, sein kann, p. 86—98. Allein viel mehr als die Möglichkeit dieser Annahme hat er nicht beweisen können. H. A. Hamaker: „Commentatio in libellum de vita et morte prophetarum, qui graece circumfertur" (Commentationes latinae tertiae classis Instituti regii Belgici, Vol. V, Amstelodami 1833) geht noch weiter und glaubt bereits im Cod. Ambrosianus Syro-Hexaplaris Notizen aus der dem Dorotheus zugeschriebenen Rezension der Vitae zu erkennen. Er ist demgemäss geneigt, diese Notizen bereits auf das Hexapla-Exemplar des Origenes zurückzuführen (pp. 16—21). — Den ältesten Text dieses merkwürdigen Schriftstückes bietet der Codex olim Marchalianus-Claromontanus, jetzt im Inventar. graecorum codicum vaticanorum, pars III n. 2125, nach Montfaucon aus dem VIII, nach Tischendorf gar schon aus dem VI. oder VII. Jahrhundert. E. Nestle gab ihn und denjenigen des cod. reg. Paris. 2951 fol. heraus („Marginalien und Materialien", Tübingen 1893; II: Materialien, p. 16—35; vgl. ebenda p. 10 und 45—47).

[1]) *τέρατα φαντασιώδη* (Coïsl. 120 saec. c. X bei C. Tischendorf: Anecdota sacra et profana, Lipsiae 1855, p. 112 seq.), *τέρατα φαντασίας* (Coïsl. 224 saec. X exeuntis aut XI ineuntis bei Tischendorf l. c. p. 119 und Cod. Marchalianus bei Nestle p. 34), *τέρατα πολλὰ* etc. *καὶ φαντασίαι* (cod. Reg. bei Nestle p. 35 und Petavius: Epiphanii Opera, cura H. Valesii, Coloniae 1682, Tom. II, p. 250).

[2]) Es scheint, dass diese Übertragung dem Einfluss von Matth. 23, 35 zuzuschreiben ist. Denn eben hier erscheint ja die Angabe: Zacharia sei „*μεταξὺ τοῦ ναοῦ καὶ τοῦ θυσιαστηρίου*" erschlagen worden, während es in Cod. Coïsl. 224 und Cod. Marchal. heisst, dieses sei „*ἐχόμενα τοῦ*

Handschriften — dem Coïslinianus 120, (aus der andern, — einem Codex Augustanus, welcher nicht näher bezeichnet ist, — teilt Petavius bloss einige Varianten und besonders abweichende Kapitel mit,) — fehlen nämlich die Biographieen sämtlicher Propheten, welche keine schriftlichen Aufzeichnungen hinterlassen haben. Nur an diesem einen Punkte ist eine Ausnahme gemacht worden: die Gleichnamigkeit der beiden Propheten hat sie wohl veranlasst. Mit vollem Bewusstsein scheint ein Redaktor oder Abschreiber die Verschmelzung vollzogen zu haben: denn er hat ja das ursprüngliche Ende des Berichts über des kanonischen Zacharias Lebenslauf unterdrücken müssen.[1]) Übrigens scheint auch schon Sozomenos auf dem Wege gewesen zu sein, die Lebensschicksale der beiden Propheten zusammenzuwerfen. Schon dass er von der Erscheinung des Propheten spricht, ohne dessen Persönlichkeit irgendwie näher festzustellen, ist verdächtig; indess nennt er ihn doch cap. 16: *Ζαχαρίας ὁ παλαιότερος προφήτης*, welche Bezeichnung freilich auch auf den nachexilischen Propheten passen kann, zum Unterschiede von dem Vater des Täufers. An dem Orte selbst,

---

θυσιαστηρίου" geschehen. Es scheint demnach, dass auch schon bei Matthäus und Lukas (*μεταξὺ τοῦ θυσιαστηρίου καὶ τοῦ οἴκου*, 11, 51) eine Kombination der in der Chronik, wo es heisst: Zacharias sei in dem Vorhof des Hauses des Herrn, — 2. Chron. 24, 21 —, umgekommen, und in einem Apokryphon erhaltenen Nachrichten vorliegt. — Ist an der betreffenden Matthäus- resp. Lukasstelle wirklich eine apokryphe Schrift, etwa „die Weisheit Gottes" betitelt, citiert (F. Bleek: Synoptische Erklärung der 3 ersten Evangelien, Leipzig 1862, Band II, p. 177—179 und 174—176, nach dem Vorgange von van Hengel, Paulus, Ewald, Baumgarten-Crusius), so gewinnt jene Annahme noch an Wahrscheinlichkeit. Vgl. auch E. Bertheau: „Die Bücher der Chronik" (Exeg. Hdb., 2. Aufl., Leipzig 1873), p. 356.

[1]) Coïsl. 224, Marchal., Reg. bei Nestle (Petavius und die anderen Ausgaben), aber auch die Dorotheustexte, z. B. Chron. paschale, ed. Dindorf, I, p. 284, endlich auch Menologium Basilii Imperatoris, ed. Card. Albani, Urbini 1727, II, p. 171 u. a. lassen diesen Zacharias in hohem Alter sterben und in der Nähe des Haggai begraben werden, nahe dem Grabmal der Priester. Vgl. Sepp: Jerusalem etc. I, p. 229 sq. über das Denkmal des Zacharias, 100 Schritt südlich vom Grabe Absaloms. Auf dieses Grabmal sollen sich nach Sepp die unten zu erwähnenden jüdischen Traditionen über das Blut des Zacharias Jojadae beziehen. In der That scheint die Beerdigungsstätte dieses letzteren von den Vitae proph. auch in die Nähe von Jerusalem verlegt zu werden, da es heisst, die Priester hätten ihn mit seinem Vater begraben. — Jene Vorgänge mit dem Blute des Zacharias werden aber gerade von der rabbinischen Tradition auf die Tempelstätte selbst verlegt. (S. unten.)

wo der von Sozomenos beschriebene Fund gemacht wurde, scheint die Verwechselung vor sich gegangen zu sein. Denn in diese selbige Gegend, — auf einen Betharia genannten Acker, 40 Stadien von Eleutheropolis, 150 von Jerusalem entfernt, verlegt eine Tradition das Grab des Sohnes des Barachias,[1]) während anderseits noch Nicephorus Kallisto, welcher den Sozomenos ziemlich wörtlich ausschreibt, den Bericht seiner Quelle dahin erweitert, dass er den auf Joas' Geheiss umgebrachten Zacharias aus eben jenem Dorfe (Kophar von ihm genannt) in der Nähe von Eleutheropolis stammen lässt.[2]) — Verwunderlich ist ja diese Verwechselung durchaus nicht, da ja Matth. 23, 35 dieselbe geradezu zu fordern scheint, indem der Märtyrer Zacharias hier Sohn des Barachias genannt wird. Ob hier je anders gelesen worden ist, dürfte fraglich sein; schon Origenes offenbart nicht den geringsten Zweifel an dieser Lesart. Ob demnach das Evangelium der Nazarener, welches nach Hieronymus „filium Jojadae" las, eine Korrektur[3]) oder die ursprüngliche Lesart darbietet, ist wohl kaum zu entscheiden. — Wenn diese Verwechselung so allgemein war und so wenig Anstoss erregte, so ist es auch dem Verfasser des Verzeichnisses der 60 Bücher zuzutrauen, dass er auf die dunkle Kunde von einem apokryphen Buche hin, welches von einem Zacharias handelte, die bekanntere Persönlichkeit an die Stelle der weniger bekannten setzte und demgemäss den überlieferten Titel deutete, ihm seine Stelle zwischen Zephanja und Esdra anweisend. Fraglich bleibt es dann nur, wie er, oder eine seiner Quellen, darauf kam, von einer Apokalypse des Zacharias zu reden. Dass hier die Analogie mit den andern Büchern derselben Klasse gewaltet hat, ist darum ausgeschlossen, weil sich ja eine *Ἡσαΐου ὅρασις* darunter befindet. Ist also jene Erweiterung der Chronik-Erzählung vielleicht mit dem Bericht über die prophetische Thätigkeit dieses Zacharias verbunden gewesen? Unmöglich ist es nicht, aber es ist nicht die geringste Spur davon vorhanden. Oder hat der Verfasser dennoch Kunde von ausserkanonischen Weissagungen des nachexilischen Zacharias gehabt? Die Möglichkeit ist hier noch

---

[1]) Vgl. oben S. 15, Anm. 1.

[2]) Vgl. oben S. 14, Anm. 1. — Dass das Chronicon Paschale die Verwechselung noch weiter treibt und noch Zacharias, den Vater des Täufers, hineinzieht, sahen wir oben S. 13 f., Anm. 2.

[3]) So z.B. Bleek-Holtzmann l. c. II, p. 178. Hieron. ad Matth. 23, 35 u. S. 24 f.

weniger zu leugnen. Es scheint sogar, als ob hier nicht nur von Möglichkeit zu sagen wäre. In denselben Vitae prophetarum des Pseudo-Epiphanius (oder Dorotheus) wird ein Bericht von der prophetischen Wirksamkeit dieses Zacharias gegeben, welcher sich anscheinend mit dem, was im kanonischen Buch desselben steht, nicht deckt. Nach Pseudo-Epiphanius hat nämlich Zacharias bereits im Chaldäerlande geweissagt, hat dort Wunder oder Zeichen zum Zeugnis der Wahrheit seiner Weissagung vorgebracht, hat dem Josedek die Erhebung seines Sohnes zum Priestertum prophezeit, den Salathiel um seines Sohnes willen gepriesen, diesem den Namen Zorobabel beigelegt, vor Kyros ein Wunder gethan, das seinen Sieg anzeigen sollte, schliesslich den Dienst vorausgesagt, welchen dieser Herrscher in oder an Jerusalem leisten würde. Auf den ersten Blick scheint hier Stoff genügend vorhanden zu sein, um ein ganzes Buch zu bilden, welches mit unserem Sacharja nur oberflächliche Ähnlichkeit hätte. — Wenn man aber beachtet, dass das Folgende, dasjenige, was in Jerusalem geweissagt sein soll,[1]) sich eigentlich nur mit Sacharja cc. 9—14 deckt,[2])

---

[1]) In einigen Texten, z. B. Coïsl. 120 und Menolog. Basilii ist es von dem in Chaldäa geweissagten gar nicht geschieden. Ebenso in dem slavischen Prolog (Synaxar), der freilich oft auf das Menologium Basilii zurückgeht, aber doch viele Abweichungen aufweist. (Ausgabe von 1856, fol. 68 rect.)

[2]) Nach dem Marchalianus (bei Nestle l. c. p. 28) lautet die Stelle folgendermassen: „*καὶ περὶ τέλους ἐθνῶν καὶ Ἰσραὴλ καὶ τοῦ ναοῦ καὶ ἀργίας προφητῶν καὶ ἱερέων, καὶ περὶ διπλῆς κρίσεως ἐξέθετο.*“ Hamaker weist mit Recht nach, dass „(*περὶ τέλους*) *καὶ Ἰσραὴλ*“ aus dem den Zephanja betreffenden Stück eingetragen ist, wo es dem Kap. I Geweissagten entspricht, gleicherweise wie bei Zephanja das eigentlich zu Sacharja gehörige: „*ἐπροφήτευσε δὲ περὶ τῆς πόλεως Ἱερουσαλήμ ὅτι οἰκοδομηθήσεται ἐπὶ κρεῖττον εἰς μῆκος καὶ πλάτος*“ (so nach Cod. Reg. bei Nestle p. 27; Marchal., ebenda p. 26, liest bloss: *προεφήτευσε περὶ τῆς πόλεως*), Sach. 14, 10 entsprechende, zu stehen gekommen ist (Hamaker l. c. p. 204 seq.). „*Περὶ τέλους ἐθνῶν*“ erscheint als Zusammenfassung von Sach. 9, 1—17 (Hamaker: 9, 8); 12, 1—4; 14, 12—15; zu „(*περὶ*) *ἀργίας προφητῶν*“ vergleiche man 13, 2—6; an letzter Stelle liest Hamaker: „. . *περὶ διπλῆς κρίσεως ἱερέως*“ und nimmt eine Beziehung auf c. 3 und c. 6, 9 seqq. an. Aber an letzterer Stelle ist von gar keiner „*κρίσις*“ die Rede. So wird man wohl mit mehr Recht eine Anspielung auf c. 11, 4—17, das Zerbrechen der beiden Stäbe, in jenen Worten sehen können. Erleichternd wirkt in dieser Beziehung die Lesart von Petavius: „*καὶ* (*περὶ*) *ἱερέων διπλῆς κρίσεως*“, welche auf c. 11, v. 8 und 17 weisen würde. Indes wird diese Lesart durch Cod. Reg. bei Nestle nicht bestätigt. (Wenn dieser aber

— dann wird man vermuten dürfen, dass alles im Chaldäerlande Geweissagte nichts weiter ist, als eine für unser Gefühl fremdartige und willkürliche Deutung der cc. 1—8 des Sacharja-Buches. — Störend sind vor allem die Namen der Personen, an welche die Weissagungen gerichtet sind: aber der Inhalt des ihnen Gesagten kann sehr wohl aus unserem kanonischen Sacharjatext abgeleitet werden. Was hier dem Josua selbst gilt (3, 7) wird dort, bei Pseudo-Epiphanius, dem Josedek als eine Weissagung auf seinen Sohn gesagt. Ja, es ist sogar möglich, dass das Wort vom Zemach (c. 3, 8 und 6, 12 s.) zu dieser Verschiebung den Anlass gegeben hat.

---

wirklich der editio princeps des Torinus und allen folgenden Ausgaben des Epiphanius zu Grunde liegt, wie Nestle l. c. p. 46 meint, so wäre seine Autorität in diesem Punkt entscheidend; indes hat Petavius nach dem Zeugnis des J. A. Fabricius: Bibliotheca graeca, ed. Harless, Hamburgi 1802, Tom. VIII, p. 271, mehrere „codices regii“ verwandt. Vgl. auch seine Praefatio zum 2. Teil der Epiphanius-Ausgabe; auch Nestle p. 3). Doch könnte man die „*ἀργία ἱερέων*“ zur Not auch noch c. 13, 2 seqq. ausgesprochen finden, da ja z. B. die Hohenpriester auch als Propheten gelten konnten. — Am schwierigsten sind die Worte: „*καὶ τοῦ ναοῦ*“ mit den Weissagungen des Sacharjabuches zu vereinigen: es steht nicht einmal fest, was zu diesem Genetiv zu ergänzen ist, ob „*περὶ τέλους*“, — wie der von D. Hoeschel (zugleich mit Adriani Isagoge sacrarum litterarum etc.) Augsburg 1602 nach einem Augsburger, jetzt Münchener Kodex herausgegebene Text bei Hamaker p. 210 und 211 und das Menologium Basilii Imperatoris l. c. II, 171 den Zusammenhang auffassen, — oder einfach *περὶ* (mit Cod. Reg. „*καὶ περὶ τῆς τοῦ ναοῦ Ἱερουσαλὴμ οἰκοδομῆς*“). Zu letzterer Auffassung lassen sich (nach Hamaker) Sach. 1, 16; 4, 9; 6, 12—15 am ehesten vergleichen; es scheint aber eben darum, dass die Lesart des Cod. Reg. mit Rücksicht auf diese Stellen entstanden ist. Für die erstere Auffassung, die schwierigere, lässt sich allenfalls auf c. 14, 21 verweisen, wo der Verfasser den Gedanken ausgesprochen gefunden haben mag, — es werde das ganze Land zum Tempel werden. — Über die Besonderheiten des Hoeschel'schen Textes vgl. Hamaker p. 210 seq. — Zur Bestätigung dieser Ansicht (von der Beziehung der oben angeführten Worte auf Sach. 9—14) können noch zwei Versuche dienen, die betreffenden Angaben über den Inhalt der Sacharjanischen Prophetie dem Bibeltexte zu conformieren: den ersten Versuch dazu finden wir im Menologium Basilii (l. c.), den andern — in dem „Synaxarium der koptischen Christen“, aus dem Arabischen von F. Wüstenfeld, Gotha 1879, p. 301 s. Das letztere führt die angeblichen chaldäischen Weissagungen des Sacharja wesentlich in derselben Weise auf, wie die erwähnten Texte der Vitae prophetarum, daran aber knüpft er eine Wiedergabe von Sach. cc. 9—14, in ziemlich engem Anschluss an den biblischen Text, besonders aber an seine Auslegung im neutestamentlichen Sinn.

Gibt es doch mehrere Anzeichen dafür, dass wir es bei den vitae der beiden Zacharias wenigstens letztlich mit jüdischer Tradition zu thun haben.[1]) — Die futurische Form, in welcher c. 4, 7 und 10 von dem Werk des Serubbabel geredet wird, konnte dazu verführen, die Weissagung an den Vater desselben gerichtet sein zu lassen. Den Sieg des Kyros [2]) und seinen Dienst an Jerusalem konnte man in dem Gesicht von den vier Schmieden (c. 2, v. 3—4), aber auch c. 1, 17 und c. 2, 13 vorausgesagt finden. Überhaupt wird in diesen Kapiteln des Sacharja die Wiederaufrichtung Judas und Jerusalems so häufig als erst bevorstehend und noch kaum oder gar nicht eingetreten behandelt (besonders 1, 12; 7, 14; 8, 1—8), dass entgegenstehende Stellen wie 4, 9; 8, 9, besonders aber die Datierungen 1, 7 und 7, 1 von einem chronologisch wenig interessierten Bearbeiter leicht übersehen werden konnten Gar nicht zu erklären sind freilich nur die Wunder, welche als Bekräftigung der Weissagung zur Seite gegangen sein sollen, besonders auch das Wunder vor Kyros. — Doch können diese Ausführungen überhaupt nicht den Anspruch erheben,

---

[1]) Für ursprüngliche hebräische Abfassung des ganzen Werkes trat Hamaker ein l. c. p. 13 (im Anschluss an Joach. Zehner, Pastor zu Schleusingen, der 1612 eine Ausgabe dieses Werkchens veranstaltete), wenn er auch den Verfasser eher für einen Christen späterer Zeit hielt (p. 219). Am meisten bestärkte ihn in der Annahme eines hebräischen Ursprungs der Epilog (Nestle p. 34 und 35), besonders die Verweisung auf *„βίβλοι ὀνομάτων Ἰσραήλ“* (Cod. Reg. *βίβλος*). Neuerdings sind J. H. Hall und Ryssel für die Abfassung des Originals in syrischer Sprache eingetreten. (Nestle l. c. p. 9 und 46). Dagegen behauptet Delitzsch l. c. p. 89, dass die vitae „tota indole, oeconomia ac partim etiam materia a litterarum judaïcarum veterum natura“ abweichen. Er will nicht einmal hebräische Quellen für die hier niedergelegten Traditionen zugeben. Doch sind alle diese Ansichten noch nicht durch genaue Untersuchung gestützt und haben daher nur den Rang von Vermutungen. — Doch vgl. z. B. die Ausdrucksweise: *„ἐρωτῆσαι ἐν τῷ ἐφούδ“* (Vita Zachariae Jojadae, Nestle p. 34), welche sich nur aus dem Hebräischen erklären lässt (שָׁאַל בְּ).

[2]) Im Cod. Reg. (Nestle p. 29) wird hinzugefügt: *περὶ Κρεἱσσου* (Petavius: *Κροίσου*) *τοῦ Λυδίων βασιλέως· καὶ περὶ Ἀστυάγους τοῦ τῶν Μήδων βασιλέως“*. — Möglicherweise entstammt dieser Zusatz nur einer Glosse: aber, wenn er auch zum Text gehört, so kann doch obenerwähntes Gesicht auch in dieser speziellen Weise gedeutet werden. Freilich erwartet man vor allen Dingen, dass der Sieg des Kyros über Babylon erwähnt werde. In der Vorlage der vita würde derselbe sicher auch erwähnt worden sein, wenn, wie bemerkt, dieser Einschub ursprünglich wäre.

zu präzisen Schlüssen hinzuführen. Dazu müssten viel tiefere und umfassendere Untersuchungen angestellt werden, als sie dem Verfasser dieser Arbeit zur Zeit möglich waren.[1]) Indes können wir doch soviel sagen: zwingende Gründe für die Existenz einer ausserkanonischen Zacharias-Apokalypse werden sich bei dem gegenwärtig vorliegenden Material noch weniger als gegen dieselbe ausfindig machen lassen. In dieser Beziehung kann auch ein ziemlich vager Ausspruch des Hieronymus [2]) nichts besagen. Derselbe fordert nämlich den Vigilantius, welcher sich auf apokryphe Esdra- und Salomobücher berief, in ironischer Weise dazu auf: „fictas revelationes omnium patriarcharum et prophetarum" zu lesen. Da Hieronymus, seinen eigenen Worten gemäss, das betreffende Esdra-Apokryph nicht gelesen hat, das des Salomo überhaupt nicht zu kennen vorgibt, so wird er wohl auch kaum eine klare Vorstellung von den fingierten Prophetenbüchern gehabt haben, also auch nicht wissen, ob solche auf den Namen aller oder nur einzelner Propheten gedichtet worden sind. Wenn er dann am Schlusse dieser Ausführung sagt: diese „naeniae" könnten dazu verwandt werden, das ungelehrte Volk in den Wirtshäusern zum Trinken anzureizen, so ist damit alles andere, nur nicht genaue Kenntnis ihres Inhalts bewiesen. —

So haben wir denn nach dem bisher Vorgebrachten keine hinreichende Veranlassung, eine apokryphe Apokalypse des nachexilischen Propheten Zacharias als irgend einmal existierend anzusehen. Noch weniger freilich dürfen wir, wie schon gesagt, den vorexilischen Propheten Zacharias mit einem solchen Werk in Verbindung bringen. — Eine Untersuchung aber über die Quellen jener vitae der beiden Zacharias würde gleichbedeutend sein mit der Nachforschung nach den Quellen, dem Ursprung und der Bedeutung des ganzen „vitae prophetarum" betitelten Werkes. Eine derartige Unternehmung würde aber aus dem Rahmen dieser Arbeit herausfallen und muss daher für eine andere Gelegenheit aufgespart werden. —

---

[1]) Joh. Stilting (Acta Sanctorum mens. Septembris, tom. II, p. 656) betrachtet die Angaben in den vitae prophetarum als völlig unabhängig vom alttestamentlichen Sacharja und so sehr als minderwertig, dass er sogar sie wiederzugeben verschmäht.

[2]) Contra Vigilantium c. 6, ed. Vallarsi, Ven. 1767, Tom. II, col. 393, a—c.

§ 3.

Unbestimmt muss es also letztlich bleiben, ob es ein apokryphes Buch gab, welches sich auf einen der älteren Propheten namens Zacharias bezog. Dagegen sahen wir, dass an der Existenz einer Schrift, welche den Vater Johannis des Täufers zum Gegenstande oder Verfasser haben wollte, nicht zu zweifeln ist. Wir hatten auch Gelegenheit zu bemerken, dass die Veranlassung zu dieser Dichtung in der eigentümlichen Fassung des Wortes Matth. 23, 35 zu suchen sein wird. Es fragt sich nun, ob wir nähere Nachrichten von dem Inhalt dieses Apokryphons und ob wir Zeit und Ort seiner Entstehung, vielleicht auch den Umfang seiner Verbreitung, nachweisen können. —

An jener Matthäusstelle lag die ganze Schwierigkeit darin, dass der im inneren Tempelvorhof ermordete Zacharias als „*υἱὸς Βαραχίου*" bezeichnet erschien. Da es unmöglich schien, dem Evangelisten einen Gedächtnisfehler aufzubürden, musste, so gut es ging, eine Erklärung gefunden werden. Allein schon Chrysostomus [1]) und Hieronymus [2]) wissen von drei verschiedenen Erklärungen, welche zu ihrer Zeit miteinander stritten. Die einen dachten an den elften aus der Zahl der kleinen Propheten, dessen Vater Sacharja 1, 1 in der That Berechja (griechisch: *Βαραχίας*) genannt wird. Allein die Schrift wusste nichts von einem gewaltsamen Tode dieses Mannes. Auch eine irgend glaubwürdige und allgemeiner anerkannte Tradition war dafür nicht zu finden. Das wird am besten durch jene Handschrift der vitae prophetarum bewiesen, welche das von dem älteren Zacharias Gesagte ohne weiteres auf diesen jüngeren übertragen hat.[3]) Hieronymus tritt dieser Auslegung hauptsächlich mit dem Hinweis entgegen, dass zu der Zeit dieses Zacharias der Tempel wohl noch in Trümmern lag. Er will an der betreffenden Stelle

---

[1]) Chrysostomus in Matth. hom. LXXIV (alias LXXV), ed. Montfaucon, Parisiensis altera 1836, tom. VII, p. 808, c: „*Ἀλλὰ τίς ἐστιν ὁ Ζαχαρίας οὗτος; Οἱ μὲν τὸν Ἰωάννου πατέρα φασίν, οἱ δὲ τὸν προφήτην. οἱ δὲ ἕτερόν τινα διώνυμον ἱερέα, ὃν καὶ Ἰωδάε φησὶν ἡ Γραφή.*" Er entscheidet sich für keine dieser Auslegungen.

[2]) Hieronymus ad Matth. 23, 35, ed. Vallarsi, Ven. 1769, t. VII, col. 189—91.

[3]) S. oben S. 17 f.

den 2. Chron. 24, 20—22 an dem Sohne des Jojada verübten Mord erwähnt sehen. Der Name Berechja sei ein Ehrenname des gerechten Jojada gewesen. Zudem finde sich in dem Evangelium der Nazarener jener Zacharias eben als Sohn des Jojada bezeichnet. Viel entschiedener glaubt er sich aber gegen die Vertreter der dritten Auslegung wenden zu müssen: diese erblickten in dem Ermordeten den Vater Johannis des Täufers, wohl als den letzten Träger des Namens Zacharias, von dem die Schrift zu sagen weiss. Nur bei dieser Annahme erschien ja für denjenigen, welcher den hebräischen Kanon nicht kannte, die eigentümliche Gegeneinanderstellung des Abel und des Zacharias erklärlich. Hieronymus sagt aber von diesem Auslegungsversuche: „Alii Zachariam, patrem Johannis, intelligi volunt, ex quibusdam apocryphorum somniis approbantes, quod propterea occisus sit, quia Salvatoris praedicavit adventum. Hoc quia de Scripturis non habet auctoritatem, eadem facilitate contemnitur qua probatur.“ Sehr merkwürdig ist es nun, dass sich dieses Motiv der Ermordung des Zacharias in wesentlich gleicher Form nicht nur in keiner der uns bekannten apokryphen Schriften, sondern auch bei keinem älteren Vertreter jener Auslegung findet. Es sieht fast so aus, als wenn Hieronymus die „quaedam apocryphorum somnia“ gar nicht näher gekannt und demnach ihren Inhalt nach seinem eigenen Dafürhalten bestimmt hätte. In Wirklichkeit wurden nämlich ganz andere Motive für jene angebliche Ermordung des Zacharias angegeben. Und zwar ist es eine dreifache Tradition, welche uns entgegentritt.

A. Des grössten Ansehens genoss die zuerst von Origenes vorgetragene Meinung. Origenes [1]) glaubte um des „ἐφονεύσατε“ willen, welches der Herr an der besagten Matthäusstelle den Pharisäern und Schriftgelehrten entgegenschleudert, von älteren Propheten ganz absehen zu müssen. Es muss, so denkt er, auf eine Übelthat angespielt sein, welche von den Zeitgenossen des Herrn selbst vollbracht worden sein kann. In dem Scholion beruft sich nun Origenes auf den Josephus als Gewährsmann dafür, dass Zacharias der Vater des Johannes hier gemeint sei. — Er gesteht nun freilich, aus der Schrift weder

[1]) In Matthaeum Commentariorum series, c. 25 u. 26 (ed. de la Rue t. III, p. 845 seq.). Griechisch ist dieselbe Stelle nur in einer Catena manuscripta in Lucam als Scholion erhalten (ebenda Anm.).

zeigen zu können, dass dieser Zacharias ein Sohn des Barachias gewesen, noch dass die Schriftgelehrten ihn an heiligem Orte getötet hätten. Doch lässt er sich dadurch nicht irre machen. Die Tradition ersetzt ihm den Mangel eines Schriftbeweises. — Er führt mit den Worten: *„ἀλλ' ἦλθεν εἰς ἡμᾶς τοιαύτη τις παράδοσις"* die Erzählung ein, wie Zacharias, augenscheinlich in der Stellung eines Hohenpriesters gedacht, der Maria auch nach der Geburt Jesu erlaubt, an dem nur für Jungfrauen bestimmten Platze im Tempel zu stehen, und dabei erklärt: sie sei eben dieses Platzes würdig, da sie noch Jungfrau sei. Deshalb töten ihn die „Männer jenes Geschlechts" zwischen Tempel und Altar, und zwar als einen Übertreter des Gesetzes.[1]) — Origenes bezeichnet die *παράδοσις*, welche ihm diese Erzählung vermittelt hat, nicht näher: er gibt nicht einmal an, ob sie auf schriftlichem oder mündlichem Wege zu ihm gelangt ist. Wenn er aber kurz darauf (l. c. p. 848, col. 2, d) sagt: „Fertur ergo in scripturis non manifestis serratum esse Isaiam et Zachariam occisum et Ezechielem", so wird man zur Annahme genötigt sein, dass es sich an dieser Stelle um keinen andern Zacharias handeln wird, wie einige Seiten vorher. — Dann aber muss man schliessen, dass Origenes jene *„παράδοσις"* einer „scriptura non manifesta" entnommen hat. Ob er sie selbst gelesen oder ob ihm ihr Inhalt durch Vermittelung anderer bekannt geworden, geht indes aus seinen Worten nicht klar hervor. Merkwürdig ist es, dass er an einer früheren Stelle desselben Kommentars (tom. X, 18; l. c. p. 465, b, c) von einer solchen Tradition noch nichts zu wissen scheint: denn hier folgert er allein aus dem Ausspruch des Herrn die Existenz eines Apokryphons, welches von der Ermordung des Zacharias handelt. Noch entschiedener verleugnet er in dem Brief an Julius Africanus eigene Kenntnis einer solchen Schrift.[2]) Es scheint demnach, dass sich Origenes

---

[1]) Auch gegen den Einwurf, nicht des Zacharias, sondern Johannis des Täufers Tod wäre der letzte Prophetenmord gewesen, weiss Origenes seine These zu verteidigen, indem er darauf hinweist, Johannes sei von Herodes umgebracht worden, während Jesus die Pharisäer und Schriftgelehrten anklagt. C. 26, l. c. p. 846.

[2]) Ep. ad Africanum c. 9 (de la Rue I, p. 21): *„ἀλλὰ καὶ περὶ του Ζαχαρίου, υἱοῦ Βαραχίου, φονευθέντος μεταξὺ τοῦ ναοῦ καὶ τοῦ θυσιαστηρίου, ἀπὸ μὲν Ἰησοῦ μεμαθήκαμεν, ἀπ' οὐδεμίας δὲ ἄλλης γραφῆς ἔγνωμεν."* — Indifferent ist in dieser Beziehung, was in Matth. tom. XVII, 9, l. c.

erst behufs Erklärung von Matth. 23, 35 genauer umgesehen hat, um alsdann denn auch auf eine Schrift zu stossen, welche die besagte Überlieferung über den Tod des Zacharias enthielt. Daraus folgt aber, dass er diese Tradition nicht von Kindheit auf kennen konnte, dieselbe also nicht in der ägyptischen Kirche entstanden sein wird.[1]) Sonst aber die Herkunft derselben und dieses Buches überhaupt auch nur mit annähernder Sicherheit zu bestimmen, ist unmöglich. Indes erhalten wir doch gewissermassen einen Fingerzeig durch die Thatsache, dass der Matthäuskommentar der letzten Lebenszeit des Origenes angehört und somit in Cäsarea, in palästinensischer Umgebung, geschrieben ist.[2])

Eigenartig und rätselhaft ist die weitere Entwickelung dieser Überlieferung. Sie wird um so weniger ganz aufzuklären sein, da ihre Hauptstützen „opera spuria“ sind.

---

p. 781 d bis 782 a (bei Gelegenheit der Erklärung von Matth. 21, 34—36) gesagt ist: „*ὃν δὲ ἀπέκτειναν, ὡς Ζαχαρίαν, μεταξὺ τοῦ ναοῦ καὶ τοῦ θυσιαστηρίου.*“ Nur eines geht hier klar hervor: dass er an unserer Stelle (Matth. 23, 35) an Zacharias, Sohn des Jojada, gar nicht denken konnte, denn er fährt fort: „*ὃν δὲ ἐλιθοβόλησαν, ὡς τὸν Ἀζαρίαν, υἱὸν τοῦ Ἰωδαὲ, τὸν ἱερέα, καθάπερ γέγραπται ἐν τῇ δευτέρᾳ τῶν παραλειπομένων* etc.“ Vgl. die Anmerkung des Huetius zur Stelle, ebenda p. 781, nota. In Matth. Comm. ser. c. 28, l. c. p. 849, 1 col., b kennt er freilich denselben Sohn des Jojada unter dem Namen Zacharias, („Zacharias filius Jojadae lapidatus“). Dann aber heisst es: Zacharias filius Barachiae gladio occisus. Hatten wir oben recht, die kurz vorhergehende Stelle (p. 848, 2 col., d.) mit c. 25, p. 845 seq. zusammenzurücken, so wird auch hier angenommen werden müssen, Origenes habe sich dazu bequemt, den Vater Johannis des Täufers als einen Sohn des Barachias gelten zu lassen. Ein neuer Zug läge nur in der Erwähnung der Todesart (gladio occisus).

[1]) Nicht recht zu verstehen ist es, wie sich Origenes (s. oben) für die Annahme, dass Matth. 23, 35 und Luk. 11, 51 sich auf den Vater des Täufers beziehen, auf *Ἰώσηπος* berufen kann. Aber man beachte, dass die Worte: „*κατά φησιν Ἰώσηπος*“ im lateinischen Texte fehlen. Sollten wir es hier nicht mit dem Einschiebsel eines Abschreibers zu thun haben, welcher auf des Josephus Christianus Hypomnesticon verwiesen haben wollte? Hier wird nämlich Cap. CXXXVI — aber aus des Hippolytus von Theben Chronicon Syntagma — Zacharias Sohn des Barachias genannt. (Hypomnesticum Josephi: ad calcem „Codicis Pseudepigraphi Veteris testamenti“, voluminis alterius, ed. a J. A. Fabricio, Hamburgi 1723, p. 289). Cave hält dieses Kapitel für spätere Einschiebung: l. c. p. 288. not.

[2]) Eusebius: hist. eccl. VI, 36; E. R. Redepenning: Origenes, Leben und Lehre, Bonn 1841—46, Band II, p. 191; nach seinem 60. Jahre; ebenda p. 189; nach 246: p. 70, not. 7.

Zuerst findet sie sich in einer dem Basilius von Cäsarea zugeschriebenen Homilie wieder, deren Echtheit mehrfach angefochten ist.[1]) Eingeführt wird die Geschichte zum Teil ganz ähnlich, wie bei Origenes, — und zwar mit den Worten: „*λόγος γάρ τίς ἐστι, καὶ οὗτος ἐκ παραδόσεως εἰς ἡμᾶς ἀφιγμένος*". Mit „*παράδοσις*" kann aber nach vielfacher Analogie in der altchristlichen Litteratur sowohl eine mündliche als auch eine schriftliche Quelle bezeichnet werden. So wird denn auch nicht auszumachen sein, ob der von dem angeblichen Basilius gewählte Titel: „*ἡ κατὰ τὸν Ζαχαρίαν ἱστορία*" der Vorlage angehört und somit auf ein der „*Ἰακώβου ἱστορία*" paralleles Werk hinweist oder erst von dem Homileten der ihm zugekommenen vereinzelten Überlieferung verliehen worden ist. — Auffällig ist aber, dass die Geschichte nicht ganz in derselben Weise erzählt wird: als Motiv der Ermordung des Zacharias erscheint nicht Gesetzesübertretung, sondern das Zeugnis für „jenes unglaubliche und hochgepriesene Zeichen", („*παράδοξον καὶ πολυύμνητον σημεῖον*"): „*παρθένον γεννήσασαν καὶ τὴν παρθενίαν μὴ διαφθείρασαν*". Nur dieses Motiv kennen auch die beiden folgenden Zeugen für die Überlieferung des Origenes: der Verfasser einer dem Gregorius von Nyssa zugeschriebenen Homilie: „*λόγος εἰς τὴν γέννησιν τοῦ Χριστοῦ καὶ εἰς τὰ νήπια τὰ ἐν Βηθλεὲμ ἀναιρεθέντα ὑπὸ Ἡρώδου*" [2]) und der mit diesem fast wörtlich übereinstimmende Verfasser einiger Abschnitte des dem Cyrillus Alexandrinus zugeschriebenen Werkes: „Adversus Anthropomorphitas liber unus".[3]) Wir werden noch später auf diese beiden zurückzukommen haben.[4]) Hier muss nur erwähnt werden, dass sie an die Erzählung von der Handlungsweise des Zacharias eine Lehre desselben, an die Juden gerichtet, knüpfen, welche folgendermassen lautet: „(*διδάσκων τοὺς Ἰουδαίους*) *ὅτι ὁ τῶν ὄντων* (Cyr.: *ὅλων*) *δημι-*

---

[1]) Abgedruckt bei Migne: Patrol. curs. compl., Series graeca, Tom. 31, Appendix, col. 1468, c, d seq. Über die Gründe für die Unechtheit vgl. Praefatio, col. 31—35.

[2]) Bei Migne gr., t. 46 unter den „Dubia", col. 1137, a, b. Von der Ermordung des Zacharias zwischen Tempel und Altar als der zuletzt geschehenen Übelthat an einem Abgesandten Gottes und Propheten ist col. 1132, b die Rede gewesen. — Vgl. auch col. 1136, c, d.

[3]) Opera S. Cyrilli Alexandrini, ed. J. Auberti, Lutetiae 1638, Tom. VI, pag. 397 seq., Cap. XXVII.

[4]) S. unten S. 40 f. und 41, Anm. 4.

ουργὸς καὶ βασιλεὺς πάσης κτίσεως ὑποχείριον ἔχει μετὰ πάντων ἑαυτῷ (Cyr.: *ἑαυτῷ μετὰ πάντων) τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν, τῷ ἰδίῳ θελήματι πρὸς τὸ δοκοῦν αὐτὴν ἄγων, οὐκ αὐτὸς ὑπὸ ταύτης δυναστευόμενος, ὡς ἐν τῇ δυνάμει αὐτοῦ εἶναι καινὴν γέννησιν δημιουργῆσαι· ἥτις τὴν γενομένην μητέρα τὸ παρθένον εἶναι* (Cyr. *τὸ εἶναι παρθένον) οὐκ ἀφαιρεθήσεται* (Cyr. *ἀφαιρήσεται). Διὰ τοῦτο αὐτὴν οὐκ ἀπέκρινεν ἐν* (Cyr. om.) *τῷ ναῷ τοῦ χοροῦ τῶν παρθένων.*" Man kann zweifeln, ob diese „Lehre" in der von beiden nicht näher gekennzeichneten Quelle als direkte Rede des Zacharias gestanden hat oder ob sie eine Deutung der von Zacharias beliebten symbolischen Handlung darbieten will.[1]) In ersterem Sinne scheint der Verfasser der in der russischen Kirche offiziell gebrauchten Legendensammlung (Tschetji-Mineï), der heilige Demetrius (Tuptalo), Metropolit von Rostow (im jetzigen Gouvernement Jarosslawl), † 1709, jene „Lehre" aufgefasst zu haben.[2]) Er legt sie ausdrücklich dem Zacharias in den Mund, wenn er sie auch ein wenig verkürzt wiedergibt. Auch den Schluss der citierten Stelle zieht er in die direkte Rede hinein, so dass er bei ihm lautet: „Deswegen nun habe ich auch diese Mutter nicht ausgeschlossen von dem Platz der Jungfrauen, weil sie eine reine Jungfrau ist". Ob diese Auffassung in den Vorlagen begründet gewesen ist, oder von Demetrius in dieselben hineingetragen wurde, ist nicht zu entscheiden.[3]) Als Quellen sind von ihm an dieser Stelle nur Gregor von Nyssa, Cyrill von Alexandrien und — Andreas von Creta genannt, während doch ganz deutlich in demselben

---

[1]) Das einleitende *ὅτι* kann in diesem wie in jenem Sinne gefasst werden.

[2]) Ausgabe der Tschetji-Mineï v. J. 1880, Moskau, Synodal-Typographie, Band II, Dezember 29, fol. 191 rect. — 193 rect. Über diesen Schriftsteller vgl. Philaret (Gumilewski), Erzbischof von Tschernigow: „Übersicht über die russische geistliche Litteratur", 3. Ausgabe, St. Petersburg 1884, p. 263—265 (russisch); speziell über seine Redaktion der Tschetji-Mineï: Archimandrit Ssergius „Vollständiges Menologium des Orients", Band I: Orientalische Hagiologie, p. 209—215.

[3]) Von L. Surius (Historiae seu vitae Sanctorum, ed. L. Gastaldi, Aug. Taurin. 1877, Tom. VIII, p. 709 seq.) wird noch ein Stück der Ausführungen Cyrills und Gregors für die „narratio quae traditur" in Anspruch genommen, diejenigen Worte, welche die innere Stellung der Juden zu dem von Zacharias verkündigten Zeichen klarlegen sollen: „*ἐπεὶ οὐκ ἤκουον* (Cyr. *ἐπειδὴ οὖν ἤκουον) βασιλέα τῆς κτίσεως εἰς γέννησιν ἀνθρωπίνην οἰκονομικῶς προελθεῖν· φόβῳ τοῦ μὴ γενέσθαι βασιλεῖ ὑποχείριοι* etc." (Gregor und Cyrill. l. c.). Bei Surius heisst es: „Et enim audiebant (scil.

Abschnitte Josephus benutzt erscheint.[1]) Daher ist nicht etwa Andreas von Creta für etwa aus Gregor oder Cyrill nicht zu belegenden Stoff oder für die Abweichungen in der Erzählung verantwortlich zu machen. In den bei Migne gedruckten Reden dieses Mannes ist die Zacharias-Erzählung nirgends ausdrücklich erwähnt oder citiert: es ist nur mehrfach von der unverletzten Bewahrung der „*σήμαντρα τῆς παρθενίας*“ (einmal auch: „*τῆς ἁγνείας*“) die Rede.[2]) Ob Andreas um dieser Stellen willen von Demetrius als Quelle genannt wird oder wegen irgend einer verlorenen, vielleicht auch noch nicht veröffentlichten Schrift, muss fürs erste unentschieden bleiben. — Bemerkenswert ist es, dass Demetrius als Motiv der Ermordung sowohl die Gesetzesübertretung als auch das „Zeugnis von dem Kinde“ angibt. Auch schon in älterer Zeit erscheinen die beiden Motive der Ermordung nebeneinander, so z. B. bei Theophylactus von Achrida († nach 1118).[3]) Im Kommentar zum Evangelium Matthäi[4]) schliesst sich derselbe ganz eng an Origenes und verschweigt (infolgedessen wahrscheinlich), dass es einige Ausleger gab, welche den Sohn des Jojada an der betreffenden Stelle erwähnt fanden. Im Kommentar zu Lukas[5]) aber zeigt er sich ganz von Gregor und Cyrill abhängig, sowohl darin, dass er den Jungfrauenplatz gerade zwischen den Tempel und den äusseren Altar verlegt, als auch in der Angabe des Motivs der Ermordung.

---

clariores ex Judaeis), inquit (scil. narratio), ab eo regem creatae naturae ad humanam venisse generationem. Metu ergo, ne regi parerent etc.“ — Auch Theophylact setzt diese Worte in engsten Zusammenhang mit der Geschichte selbst (an der unten angegebenen Stelle des Comm. in Lucam).

[1]) So ist z. B. von der Hinrichtung des Hohenpriesters, der ersten Priester und Schriftgelehrten die Rede, von der Tötung des Judas Sariphaei und Matthias, Sohnes des Margaloth. (Ersteres wohl nach Antt. XV, 6, 1—4 und Bell. Jud. I, 22, 1, sowie Antt. XVII, 2, 4; letzeres nach Antt. XVII, 6, 2—4.)

[2]) Andreas Hierosolymitanus, Erzbischof von Creta, lebte c. 650—720; vgl. K. Krumbacher: Geschichte der Byzantinischen Litteratur, München 1891, p. 319; seine Werke bei Migne gr., t. 97. Die betreffenden Stellen finden sich: col. 860, d; 813, c, d; 820, c; 897, b; ein Verzeichnis aller erhaltenen, auch der nicht veröffentlichten, Schriften gibt Fabricius-Harless: Bibl. gr. XI, 68—75; 84—86.

[3]) Über ihn vgl. K. Krumbacher, l. c. p. 191 sq.

[4]) Migne gr., Tom. 123, col. 405, b, c.

[5]) Ebenda col. 872, c, d.

(An dieser Stelle übergeht Theophylact den Sohn des Barachias, — vielleicht weil der Lukas-Text zu seiner Erwähnung keine Veranlassung bot —, und nennt nur den Sohn des „Joade", über welchen man sich aus dem „Buch der Könige" unterrichten könne.) Teilweise von Theophylact, teilweise aber auch von Origenes selbst, entnimmt Euthymius Zigabenus († ebenfalls nach 1118) in seinem Matthäus-Kommentar die Erklärung von Matth. 23, 35.[1]) Die Abhängigkeit von Origenes zeigt sich darin, dass Zacharias, „Sohn des Jodaë", und Azarja als zwei verschiedene Personen behandelt werden, — entsprechend den beiden im Kommentar des Origenes zum Matthäus vorkommenden Benennungen desselben Propheten —, dann aber auch innerhalb der Geschichte selbst, darin, dass Maria sich selbst auf den Jungfrauenplatz stellt, während bei Basilius, Gregor und Cyrill sie hierher von Zacharias gewiesen wird. — Euthymius hat die ursprüngliche Quelle der Erzählung schon ganz aus den Augen verloren: er führt diese auf eine „*ἄγραφος παράδοσις τῶν πατέρων*" zurück. — Dass die „meisten" Ausleger dieser Stelle auf den Vater des Täufers verfallen sind, darf man dem Euthymius wohl glauben, besonders da er nicht behauptet, dass die meisten gerade diese Form der Tradition sich angeeignet hätten. — Theophylactus sowohl wie Euthymius scheinen von einer anderen Darstellung dieses Ereignisses nichts zu wissen. Einer ihrer Zeitgenossen (?) aber — Epiphanius Monachus — stellt diese, (ziemlich genau nach der Auffassung des Basilius etc., freilich auch das von Origenes gebrachte Motiv einführend,) so wie die dem Protevangelium entnommene nebeneinander dem Leser zur Wahl.[2]) Ebendasselbe thut in viel späterer Zeit Laurentius Surius, dessen Werk zuerst 1569—1575 erschien.[3]) Versuche zur

---

[1]) Bei Migne gr., T. 129 (Nachdruck des: „Commentarius in quattuor Evangelia ex editione Graeco-Latina Chr. Fr. Matthaei, Lipsiae 1792), col. 597, d et 600, a. Litteratur über Euthymius findet man bei Krumbacher l. c. p. 192 sq.

[2]) A. Dressel: „Epiphanii Monachi et Presbyteri edita et inedita", Parisiis et Lipsiae 1843, p. 26. In dem von J. A. Mingarelli benutzten Codex (Ausgabe der Schrift: „*περὶ τοῦ βίου τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου*" in: Amadutius: Anecdota litteraria, tom. III, p. 39, Romae 1783, bei Migne gr. 120) fehlte der dem Origenes entnommene Bericht (Migne, col. 201, c). Über die Zeit des Epiphanius s. u. S. 45, Anm. 1.

[3]) ed. Gastaldi, p. 709 seq. (Commentarius de S. Propheta, Praecursore et Martyre Joanne Baptista ex Simeone Metaphraste, § 10 et 11; in-

Vermittelung zwischen beiden Darstellungen finden wir bei dem erwähnten Demetrius von Rostow,[1] in der slavischen Redaktion des metrischen Synaxars (in den Tschetji-Mineï des Macarius),[2] endlich in unserem Jahrhundert bei dem griechischen Gelehrten Konstantin Oikonomos.[3] Von diesen Versuchen werden wir später zu reden haben.

B. Wir lernten im vorigen eine Tradition kennen, welche dem Origenes während seines Aufenthaltes in Cäsarea bekannt wurde. In Ägypten[4] aber, seiner Heimat, kursierte etwa ein Jahrhundert später, — wenn auch nur in gnostischen Kreisen —, eine von der erwähnten sehr verschiedene Überlieferung über dasselbe Ereignis. Epiphanius von Salamis behauptet nämlich, in seiner Jugend (also c. 340)[5] während seines Aufenthaltes in Ägypten bei Anhängern einer gnostischen Partei,[6] welche zu der Gruppe der Ophiten, genauer zu den sogenannten Sethianern,[7] gehörte, ein Buch unter dem Titel *Γέννα Μαρίας* kennen gelernt zu haben.[8] Seinen Worten gemäss darf man nicht zweifeln, dass er das Werk seinerzeit selbst gelesen hat.[9] Nur eine Episode daraus ist ihm aber im Gedächtnis haften geblieben: sie betrifft die Ermordung des Zacharias. Das Motiv derselben wird dahin angegeben, dass Zacharias aus Versehen hinter das Geheimnis des jüdischen Gottesdienstes gekommen sei; er habe erkennen müssen,

---

des ist unter den von Leo Allatius gefertigten Verzeichnissen Metaphrastischer und anderer Heiligenleben keine Vita des Zacharias verzeichnet. Vgl. Migne gr., T. 114, col. 72 seqq.).

[1]) s. unten S. 64, Anm. 1.

[2]) s. unten ebenda.

[3]) s. unten ebenda.

[4]) Sogar in Alexandrien selbst: vgl. A. Harnack: „Über das gnostische Buch Pistis Sophia", p. 112 (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Litteratur, herausgegeben von Oscar von Gebhardt und Adolf Harnack, VII. Band, Heft 2, Leipzig 1891).

[5]) Harnack l. c. p. 111.

[6]) Von ihm u. a. als Phibioniten oder Stratiotiker bezeichnet, haer. 26, 3 ed. Dindorf, Lipsiae 1859, v. II, p. 42.

[7]) A. Harnack und Preuschen: Geschichte der Altchristlichen Litteratur, I, 1, p. 166.

[8]) haer. 26, 12, ed. Dindorf II, p. 52 seq.

[9]) haer. 26, 17: *ἀλλὰ ὁ ἐλεήμων Θεὸς τῆς μοχθηρίας αὐτῶν ἡμᾶς ἐῤῥύσατο, ὥστε μετὰ τὸ ἀναγνῶναι ἡμᾶς καὶ τὰς βίβλους καὶ ἐπιστῆσαι τὸν νοῦν τῇ ἀληθείᾳ* etc. etc., ed. Dindorf II, p. 59 seq.

dass die Juden einen Mann von der Gestalt eines Esels verehrten. Der ihm Erschienene habe seinen Mund verstopft. Als aber Zacharias wieder zum Reden kam, habe er das Gesehene doch verkündigt und sei darum erschlagen worden. — Zacharias hatte eben wohl, wie aus dem Schluss des ziemlich knappen Berichts hervorgeht, nach der Meinung jener Gnostiker, eine alttestamentliche Gesetzesbestimmung übertreten, welche dem Hohenpriester, — er ist also auch hier als solcher gedacht —, vorschrieb, nicht ohne die Glöckchen am Saume seines Oberrockes das Heilige zu betreten (Exod. 28, 35). Diese Bestimmung wird nun so ausgelegt, dass der Gegenstand der Verehrung auf diese Weise sich die Möglichkeit wahren wollte, seine wahre Gestalt vor seinen Verehrern zu verbergen.

Es fragt sich nun, ob diese Schrift, und also auch diese Tradition, auch ausserhalb des Kreises der libertinistischen Gnostiker, welchen Epiphanius persönlich kennen gelernt hat, verbreitet gewesen ist, ob wir überhaupt ihren Ursprung hier oder anderswo zu suchen haben? Eine Möglichkeit ist vor allem hier auszuschliessen: in denjenigen Kreisen dieser Sektengruppe, welchen die Pistis Sophia und die von C. Schmidt edierten gnostischen Werke entstammen, kann ein derartiger extremer Antijudaïsmus keinen Raum gehabt haben. Hier galt selbst das Gesetz Mosis als heilige, wenn auch erst gnostisch auszulegende Urkunde.[1]) — Aber auch innerhalb der engsten Gemeinschaft dieser libertinistischen Sektierer scheint jene, von Epiphanius mitgeteilte Zachariastradition und somit wohl auch das ganze Buch *Γέννα Μαρίας* keine allgemeine Geltung gehabt zu haben. Epiphanius berichtet nämlich, dass nur einige aus der in haer. 26 geschilderten Sekte den Archon Sabaoth, eben jenen, der dem Zacharias erschien, unter der Gestalt eines Esels sich vorstellten; andere legten ihm Schweinsgestalt bei und behaupteten, daher habe er als Gesetzgeber der Juden das Essen des Schweines verboten.[2]) Wer diese Meinung hegte, konnte jene Tradition nicht kennen, wenigstens nicht anerkennen. Doch ist die Gesetzesauffassung und -auslegung der obigen ganz analog und hängt vielleicht auch mit irgend einer ähnlichen Er-

[1]) Vgl. Harnack l. c. p. 32.
[2]) Haer. 26, 10; ed. Dindorf, l. c. p. 49.

zählung zusammen. Solche gnostische Schriften werden ja noch vielmehr wie ihre katholischen Gegenstücke mannigfaltigster Verwilderung des Textes, willkürlichster Verstümmelung und Überarbeitung ausgesetzt gewesen sein. Aber auch im allgemeinen werden die Grenzen, innerhalb deren eine solche gnostische Schrift oder Tradition Geltung hatte, schwer zu bestimmen sein. Man darf ja nicht annehmen, dass jede einzelne Partei besondere Bücher neu erdichtet hätte. Schon die gleichen, innerhalb der sogenannten Ophitengruppe immer wiederkehrenden Namen sprechen dagegen.[1]) — Die Stimmung, von welcher diese Tradition Zeugnis ablegt, ist indes eigentlich weniger die eines Judenhasses, als die einer grenzenlosen Verachtung des Judentums und seines Kultus.[2]) Es kann also auch die Entstehung derselben überall dort als möglich vorausgesetzt werden, wo die alttestamentliche Religion als Offenbarung eines niederen, nicht aber bösen Geistwesens gedacht wurde. Einen Zeitpunkt der Entstehung zu bestimmen, dürfte unter diesen Umständen schwer fallen.[3])

Doch muss hier einer Behauptung des Abt-Bischofs Sera-

---

[1]) An einem Punkte, — bei den Archontikern des Epiphanius (haer. 40) —, hat Lipsius es wahrscheinlich gemacht, dass die Aussage des Epiphanius (h. 40, 7), diese Gnostiker hätten ihre Bücher selbst erdichtet, nicht genau zu nehmen ist. (Lipsius: „Zur Quellenkritik des Epiphanios", Wien 1865, p. 193—194.) Ebendaselbst spricht Lipsius die Meinung aus, dass „die ziemlich zahlreichen Geheimschriften dieser Häretiker immerhin zum Teil in weit früheren Zeiten verfasst und bei verschiedenen ophitischen Parteien verbreitet gewesen sein mögen, wenn auch das Zeugnis des Epiphanios selbst hierfür nur von mittelbarem Wert sein kann" (p. 194).

[2]) Damit stimmt auch, dass diese „Gnostiker" nach haer. 26, 6 auch das alte Testament zu verwenden nicht verschmähten, wenn es sich nur mit ihren Anschauungen in Einklang bringen liess. In diesem Falle erschien ihnen das betreffende Wort vom „πνεῦμα τῆς ἀληθείας" gesprochen, sonst aber vom „πνεῦμα κοσμικόν". Das von Epiphanius für diese Methode beigebrachte Beispiel ist allerdings dem Neuen Testament entnommen (Matth. 11, 7); allein es liegt kein Grund vor, das zuvor Gesagte nur auf das Neue Testament zu beziehen (ed. Dindorf, l. c. p. 45).

[3]) Zur Bezeichnung des Ortes der Entstehung dürfte die einfache Erwägung beitragen, dass ja alle diese sog. ophitischen Sekten syrischer Herkunft sind, ja dass alle diejenigen unter ihnen, welche einer Maria eine bedeutende Rolle in der Offenbarungsgeschichte zuweisen, also gerade auch die „Gnostiker" von haer. 26 (vgl. das. c. 8), noch nicht in den Gesichtskreis des Origenes, weder in Alexandrien, noch in Caesarea, getreten sind, vgl. Harnack: Über das gnostische Buch Pistis Sophia, p. 104 sq. nach Origenes, contra Celsum V, 62; ed. de la Rue, t. I, p. 625 seq.

pion von Thmuïs († 358)[1]) gedacht werden, welche derselbe in seinem Werke gegen die Manichäer ausgesprochen haben soll. — Danach sollen die Heiden eben in Anlass dieses Buches — der „Γέννα Μαρίας" — die Christen beschuldigt haben, dass sie mit den Juden zusammen den Esel als ihre Gottheit verehrten.[2]) Wenn hier ausgesagt wäre, dass die Sage von der Eselsverehrung der Juden auf jenes gnostische Buch zurückgehe, so müsste man die ganze Behauptung des Serapion für vollkommen grundlos erklären. — Denn diese Sage findet sich zuerst bei den Gewährsmännern des Judenhassers Apion, den beiden rhodischen Rhetoren und Polyhistoren Posidonius

[1]) Über denselben vgl. Gallandi: Veterum Patrum Bibliotheca, tom. V, Proleg., p. IX, abgedruckt bei Migne gr., tom. 40, col. 895—900; auch Herzog, R. Enc.[2] XIV, 146 sq.

[2]) Diese Stelle findet sich in dem uns erhaltenen Werke dieses Titels („adversus Manichaeos") nicht. Es ist Sixtus Senensis, welcher sie in seiner „Bibliotheca Sancta" aufbewahrt hat (ed. J. Hay S. J., Coloniae 1626, lib. II, p. 105). Hier heisst es: „Serapion Thmuenus episcopus in libro adversus Manichaeos affirmat ex hujus libri (Mariae stirps vel Prosapia) occasione Christianos olim accusatos ab Ethnicis, quod, Judaeis permisti, asinum, Judaeorum numen, colerent." Leider führt Sixtus Senensis die Worte des Serapion nicht in extenso an; das ist um so bedauerlicher, als er gerade in Beziehung auf diesen Punkt mehrere Behauptungen aufstellt, von denen man nunmehr nicht weiss, ob sie sein oder des Serapion Eigentum sind. So sagt er an der schon citierten Stelle: diese Geschichte sei in dem betreffenden Buche „inter caetera portenta" enthalten gewesen. Hat er oder Serapion diese caetera portenta gekannt, aber nicht für nötig gehalten, sie mitzuteilen? Dann aber sagt er lib. II, p. 163: „Zachariae patris Johannis Baptistae liber, qui Assumptio dicitur, inter caeteras blasphemias, ab haereticis confictas, continebat Zachariam, cum incensum in Sancta Sanctorum adoleret, assumptum in mentis excessu, vidisse Deum quendam in adytis asinino corpore indutum; quod cum populo significare vellet, ne is asinum pro numine coleret, repente mutus effectus est, ne quod viderat, enunciaret." Es wäre von höchster Wichtigkeit zu erfahren, ob Sixtus sich hierbei auf Serapion stützt, oder ob er bloss auf Grund der abschätzigen Beurteilung dieses und der andern Apokryphen in der Synopsis des Pseudo-Athanasius, welche er gleich darauf citiert, seine eigene Meinung gebildet hat. Basnage hat die Behauptung aufgestellt, die betreffende Aussage gehöre gar nicht dem Serapion an, sondern sei einem andern Schriftsteller entlehnt (J. Basnagius „Thesaurus monumentorum ecclesiasticorum et historicorum", Antverpiae 1725, Tom. I, p. 37). Indes weist Gallandi (bei Migne l. c. col. 898) auf ein von Socrates IV, 23 aus Evagrius mitgeteiltes Wort, welches sich ebenfalls in den Werken des Serapion nicht wiederfindet, freilich wohl kaum der Schrift adv. Man. entnommen sein will.

aus Apamea in Syrien und Apollonius Molo, Zeitgenossen des Cicero.[1]) — Aber bei diesen, bei Apion selbst, Tacitus, Plutarch, Florus und, mit Beziehung auf die Christen, in dem „Octavius" des Minucius Felix ist nur von einer dem Esel oder einem goldenen Eselshaupte neben andern Heiligtümern gewidmeten religiösen Verehrung die Rede,[2]) während Serapion von einer weiteren Ausbildung dieses Geredes zu wissen scheint, wonach der eigentliche Gegenstand der jüdischen und christlichen Verehrung, also der Gott des Alten Testamentes, — der Esel sei. — Dieselbe Ausbildung der Verdächtigung liegt aber vielleicht (abgesehen vom Spottkruzifix auf dem Palatin, welches dem Anfang des 3. Jahrhunderts zugewiesen wird,) einzig noch bei Tertullian[3]) vor: denn der vom jüdischen Bestiarius abgebildete *ὀνοκοιήτης* soll doch geradezu den Gott der Christen darstellen[4]) und auch Tertullian selbst weiss es nicht anders, als dass den Christen und Juden vorgeworfen wurde, ihr Gott sei ein Eselshaupt oder eine „asinina aliqua persona",[5]) also dass er auch die Aussage des Tacitus eben in demselben Sinne deutet.[6]) Dass nun die Verleumdung sich in dieser Richtung entwickelte, dazu kann das Buch *Γέννα Μαρίας* allerdings das Seinige beigetragen haben. — Schon vor Tertullian lässt sich jedenfalls die oben gekennzeichnete gnostische Lehre nachweisen, welche bei Gelegenheit unserer Zacharias-Legende hervortritt. Denn schon Celsus weiss davon, dass der oberste der sieben Herrschergeister der Ophiten das Gesicht eines Esels und auch den Namen Onoël habe.[7]) — Somit wäre die Entstehung der Schrift: *Γέννα Μαρίας* mit einiger Wahr-

---

[1]) Josephus: contra Apionem II, 7. C. Müller: Fragmenta historicorum Graecorum, vol. III, p. 245 sqq. et 256; Paris 1849. Vgl. Rösch: „Caput asininum", eine historische Studie. Theol. Studien und Kritiken 1882, Hft. 3, p. 523 seqq.

[2]) Tacitus: Historiae V, 3 et 4. Plutarch: Symposion IV, qu. 5, II. 10, weiss auch von einer Verehrung des Schweines durch die Juden, als ihres Lehrmeisters im Säen und Pflügen. Florus, Epit. III, 5. Minucius Felix: Octavius c. 9, 3, ed. C. Halm, Vindob. 1867, p. 13.

[3]) Apologeticum c. 16, ed. Oehler I, p. 181; ad Nationes I, 11, l. c. p. 331 seq.; und I, 14, l. c. p. 335 seq.

[4]) S. bes. Apolog. c. 16.

[5]) Ad Nat. I, 11, p. 332.

[6]) Ebendas. p. 331.

[7]) Daneben auch den Namen: Taphabaoth, vielleicht eine Verstümmelung von Sabaoth? Origenes hat freilich Thartaraoth neben Onoël

scheinlichkeit bereits in die Mitte des 2. Jahrhunderts zu setzen. Es kann darum auch die von ihr gegebene Darstellung der Ermordung Zachariae im Vergleich zu der von Origenes gebotenen für älter angesehen werden. —

C. Noch älter und noch besser, wenn auch nicht direkt beglaubigt scheint nun die dritte Tradition zu sein. Es ist ihr eigentümlich, dass sie auf die genaue Kongruenz mit Matth. 23, 35 verzichten zu wollen scheint, denn der Ermordung des Zacharias beschuldigt sie nicht die Schriftgelehrten und Pharisäer, sondern den Herodes. Dieser sendet seine Schergen aus, um den Aufenthaltsort des Johannes von dessen Vater zu erkunden; da Zacharias keine Auskunft darüber zu geben vermag, wird er im Vorhof des Tempels ermordet. (Die ganze Geschichte ist in engsten Zusammenhang mit derjenigen von dem Kindermord zu Bethlehem gesetzt.) Die genaue Bestimmung: „zwischen Tempel und Altar", welche die Abhängigkeit von Matth. 23, 35 direkt erweisen würde, fehlt hier ebenso wie in der sub B betrachteten Form der Überlieferung. Diese Erzählung tritt uns nun als ein Bestandteil des sog. „Protevangelium Jakobi" entgegen und erhebt darum den Anspruch, von den Zeugnissen zu gunsten des Alters dieser Schrift mit gedeckt zu werden. — Die Zeugnisse aber heben, was freilich nicht sicher zu erweisen ist, bereits bei Justin an: dieser hat nicht nur einzelne Ausschmückungen der evangelischen Geschichte (die Geburt in der Höhle nahe bei Bethlehem — Protev. c. 18, v. 1,[1]) vgl. Justin, Dialog. cum Tryphone c. 78, vor n. 12;[2]) die Davidische Abkunft der Maria — Protev. c. 10, vgl. Justin, Dialog. c. 100, n. 10—12),[3]) sondern auch Gedanken (die Deutung der *δύναμις* Luc. 1, 35 auf den Logos — Protev. c. 11, v. 2, vgl. Justin, Apologie I, c. 33, n. 10;[4]) die Kombination von Matth. 1, 21 und Luc. 1, 31 —

---

in dem ophitischen Diagramma, das in seinem Besitz war, gelesen. (Contra Celsum VI, 30, ed. de la Rue I, p. 654: *„ἡμεῖς δ' ἐν τῷ διαγράμματι εὕρομεν, ὅτι οὗτος καλεῖται Ὀνοὴλ ἢ Θαρθαραώθ, ὀνοειδής τις τυγχάνων."*)

[1]) Das Protevangelium ist nach der ersten Ausgabe von C. v. Tischendorf (Evangelia Apocrypha. Lipsiae 1853) benutzt.

[2]) Vgl. Th. Zahn: Geschichte des neutestamentlichen Kanons, Band I, 2. Hälfte; Erlangen und Leipzig 1889, p. 501 sq.; p. 501, not. 3 und 502, not. 2.

[3]) Zahn l. c. p. 504 und not. 1, 2, 3.

[4]) Zahn l. c. p. 499 sq. und not. 3.

Protev. c. 11, v. 3, vgl. Justin, Apol. I, c. 33)[1]), endlich auch Ausdrucksweisen (*χαρὰν δὲ λαβοῦσα Μαριάμ* — Protev. c. 12, v. 2, vgl. Justin, Dial. c. 100, n. 18)[2]) mit dem Protevangelium gemein.[3]) Nicht minder bezieht sich Clemens von Alexandrien auf eine Erzählung, welche sich in keiner andern ältern Schrift, als allein im Protevangelium findet (Strom. VII, 16, 93, vgl. Protev. c. 20, v. 1).[4]) Der erste aber, welcher diese Schrift ausdrücklich nennt, ist Origenes (in Evang. Matthaei, Tom. X, c. 17, ed. De la Rue III, 462): er meint die Annahme einiger, dass die Brüder Jesu (Matth. 13, 55) Söhne Josephs aus einer früheren Ehe gewesen seien, entweder auf das Petrus-Evangelium oder die „*βίβλος Ἰακώβου*“ zurückführen zu müssen: von solchen Söhnen Josephs ist in der That in dem Buch des Jakobus mehrfach die Rede (c. IX, 2; XVII, 1, 2; XVIII, 1). Da ist es denn auffällig, dass Origenes in demselben Werke, und zwar in demselben Teile des Werkes, ja in dem nächstfolgenden Kapitel (in Matth., Tom. X, c. 18, s. oben S. 26) von keiner Schrift zu sagen weiss, welche den gewaltsamen Tod eines Zacharias berichtet und darum von dem Herrn Matth. 23, 35 berücksichtigt sein könnte. Noch viel auffälliger aber ist es, dass er dort, wo er diese Stelle zu erklären hat (Comm. Ser. in Matth. c. 25, s. oben S. 25), die Beziehung auf den Vater des Täufers ausdrücklich betont und dennoch eine Tradition über das Ende desselben anführt, welche mit derjenigen der c. 23 und 24 des Protevangeliums in nur wenigen Punkten übereinstimmt, — und zwar, ohne über das Vorhandensein anderer Darstellungen dieses Herganges nur ein Wort zu verlieren. — So haben wir als ersten Zeugen für die im Protevangelium niedergelegte Tradition über die Ermordung des Zacharias — Petrus von Alexandrien († 311) anzusehen. Derselbe will im XIII. seiner Busskanones, welche zu der Schrift

---

[1]) Zahn l. c. p. 485 und not. 1.

[2]) Zahn l. c. p. 539, not. 1.

[3]) Über die Benutzung des Prot-Ev. in dem angeblich von Justin herrührenden Fragment in dem syrischen Codex des Mus. Brit. Addit. 14609 vgl. Zahn: Gesch. d. N. T. Kanons, Bd. II, 2. Hälfte, 2. Abteilung, p. 777 seqq. und Anmerkungen.

[4]) Auch im Thomas-Evangelium und bei dem Interpolator der Ascensio Jesaiae meint Zahn eine Benutzung des P.-E. nachweisen zu können, l. c. II. Band, 2. Hälfte, 2. Abteilung, p. 779 und not. 2.

„*περὶ μετανοίας*“ gehören,[1]) durch Beispiele aus der Schrift beweisen, dass die Flucht in der Verfolgung auch dann noch keine Schuld involviere, wenn jemand anderes infolge derselben Schaden gelitten. Nachdem er den Kindermord zu Bethlehem und seine Veranlassung, die Täuschung des Herodes durch die Magier und die Flucht der heiligen Familie nach Ägypten, ziemlich genau erzählt, knüpft er noch ein letztes Beispiel an und sagt:[2]) „*μεθ' ὧν* (scil. *τῶν παιδῶν*) *τὸ πρὸ αὐτοῦ* (scil. *'Ιησοῦ Χριστοῦ?*) *γεννηθὲν ἕτερον παιδίον ζητήσας ἀποκτεῖναι καὶ μὴ εὑρών, τὸν πατέρα αὐτοῦ Ζαχαρίαν ἐφόνευσε μεταξὺ τοῦ ναοῦ καὶ τοῦ θυσιαστηρίου, ἐκφυγόντος τοῦ παιδὸς* (andere Codices: *παιδίου*) *μετὰ τῆς μητρὸς 'Ελισάβετ· ἀφ' ὧν οὐδεμίαν μέμψιν ἔχουσιν* (Mscr.: *ἐφ' ᾧ .. ἔσχον*).“ Diese Worte decken sich in der That mit dem, was c. XXII und XXIII des Protevangeliums erzählt ist. Nur die nähere Lokalbestimmung: „*μεταξὺ τοῦ ναοῦ καὶ τοῦ θυσιαστηρίου*“, welche diese Erzählung mit Matth. 23, 35 verknüpft, lässt sich genau in keiner Handschrift des Protevangeliums nachweisen.[3]) Vor allem aber fehlt jede Quellenangabe und von einer solchen findet sich merkwürdigerweise auch bei den Kommentatoren dieses Kanons, Balsamon und Zonaras, nichts.[4]) Kann unter diesen Umständen Petrus Alexandrinus wirklich als Zeuge für das Protevangelium angesehen werden? Zu der Annahme, er habe sich

---

[1]) Über diese Schrift und die Busskanones vgl. Harnack-Preuschen: Geschichte der altchristlichen Litteratur I, 1, p. 444 sq.

[2]) Ed. Migne gr., tom. 18, col. 504, b (nach Gallandi, Bibliotheca veterum Patrum, Tom. IV).

[3]) Etwas Ähnliches bieten nur F[a] (Fabricius nach Neander und Grynaeus): „*παρὰ τὰ πρόθυρα τοῦ ναοῦ καὶ τοῦ θυσιαστηρίου καὶ περὶ τὸ διάφραγμα ἐφονεύθη Ζαχαρίας*“ und Eustathius (Kommentar zum Hexaëmeron, s. unten): „*ὅτι ἀθῷον αἷμα ἐκχέεις εἰς τὰ πρόθυρα τοῦ ναοῦ Κυρίου. καὶ ὁ 'Ηρώδης . . . μεταξὺ τοῦ θυσιαστηρίου ἀναιρεθῆναι αὐτὸν πρὸ τοῦ διαφαῦσαι προσέταξεν*“. Das unten dargebotene slavische Stück hat nicht nur hier dem Sinne nach dasselbe, sondern auch vorher: „Herodes, der ihn gesucht und nicht gefunden hatte etc.“ (*ζητήσας ἀποκτεῖναι καὶ μὴ εὑρών* etc.; vgl. oben Petrus Alex.).

[4]) Besonders bei letzterem ist dieses auffällig, da er bei den biblischen Beispielen die Quelle bezeichnet. Nachdem er aber von dem „*ὑπόδειγμα ἀπὸ τοῦ εὐαγγελίου*“ — dem Kindermord — gesprochen, fährt er fort: „*καὶ τῆς 'Ελισάβετ φυγούσης μετὰ 'Ιωάννου καὶ παραφυλαξάσης αὐτόν, ὁ πατὴρ αὐτοῦ Ζαχαρίας ἀνῃρέθη, τὸν υἱὸν ἀπαιτούμενος, ἀλλ' ὁ 'Ιωάννης διὰ τοῦτο οὐκ ᾐτιάθη*“. Migne gr., Tom. 18, col. 505, a. Über Theodor Balsamon, den Kommentator des Nomokanon (schrieb um 1150) vgl. Krum-

seine Ansicht von den näheren Umständen der Ermordung des Zacharias unter dem Einfluss jener apokryphen Schrift gebildet, liegt gar kein anderer Grund vor, als nur, dass der jetzt vorliegende Text des Protevangeliums dieselbe Tradition enthält, besonders da sich nicht einmal ein wörtlicher Anklang an die hier beliebte Fassung nachweisen lässt.

Entscheidender wirkt in dieser Richtung ein anderes der gewöhnlich für das Protevangelium angeführten Zeugnisse. Wir finden es in der schon oben erwähnten, dem Gregor von Nyssa zugeschriebenen Homilie, betitelt: „*λόγος εἰς τὴν γέννησιν τοῦ Χριστοῦ* etc.“ [1]) — Der Verfasser dieser Predigt zeigt sich recht genau mit dem Inhalt des Protevangeliums vertraut. Er nennt dasselbe zwar nur: „*ἀπόκρυφός τις ἱστορία*“: was er aber daraus mitteilt, findet sich im wesentlichen nahezu ebenso im Protevangelium. [2]) Freilich folgt die Homilie nur bis zur Verkündigung genauer dem Bericht des Protevangeliums: aber auch der weitere Inhalt dieser Schrift erweist sich als dem Verfasser genau bekannt, da er sogar Betrachtungen über die Geburt Christi in der Höhle anstellt und durch diese Thatsache die Bedeutung Christi für die im Dunkel und Schatten des Todes „lichtlos und unter der Erde“ dahinlebende Menschheit versinnbildlicht sieht. [3]) Da ist es denn

---

bacher: Gesch. d. Byzantin. Litteratur, p. 229 sq., not. 2. Über den kirchlichen Schriftsteller Zonaras (wahrscheinlich identisch mit dem Chronisten, also „vom Ausgange des 11. bis etwa in die Mitte des 12. Jahrhunderts“ lebend) ebendas. p. 144 sq.

[1]) S. oben S. 28 und Anm. 2.

[2]) Einige bemerkenswerte Verschiedenheiten trifft man indes auch hier an: so wird das Gebet der Anna bei Gregor in das Innerste des Allerheiligen verlegt, dort — im Protevangelium — in den Garten Joakims. Bei Gregor — erwidert Maria auf die Verkündigung des Engels: „*ἀπείρηταί μοι.. ἀνδρὸς ὁμιλία*“ (l. c. col. 1140, d), im Protev. c. 11, 2 dagegen spricht sie bei sich selbst: „*εἰ ἐγὼ συλλήψομαι ἀπὸ κυρίου θεοῦ ζῶντος καὶ γεννήσω ὡς πᾶσα γυνὴ γεννᾷ*“. Doch wird es in dieser Homilie nicht immer zu entscheiden sein, was der apokryphen Vorlage und was der deutenden und erweiternden Reflexion des Homileten angehört. Dass aber keine andere Schrift hier gemeint ist, beweist schon der Ausdruck: *ἱστορία*, welcher auf die Bezeichnung des Protevangeliums in mehreren Handschriften und im Verzeichnis der 60 Bücher hindeutet.

[3]) l. c. col. 1141, c „*τὸν ἀφεγγῆ καὶ ὑπόγειον τῶν ἀνθρώπων νόησον βίον, ἐν ᾧ γίνεται ὁ τοῖς ἐν σκότει καὶ σκιᾷ θανάτου καθημένοις ἐπιφαινόμενος*“. In dieser Homilie scheint sich sogar die später so beliebte Erweiterung der Tradition, welche im Evangelium Pseudo-Matthaei c. XIV

überaus auffällig, dass er bei Erzählung der weiteren Vorgänge, der Ankunft der Magier und des Kindermordes zu Bethlehem, von dem Protevangelium ganz absieht. So wird denn auch alles, was hier zu der sogenannten „Johannesgruppe“ gehört, in diesem Zusammenhange vollständig beiseite gelassen. Dennoch ist an zwei Stellen, noch vor der Einführung der „*ἀπόκρυφος ἱστορία*“, von Zacharias die Rede.[1]) Nicht nur, dass ausdrücklich seine Ermordung zwischen Tempel und Altar erwähnt wird, es wird dieselbe auch fast genau in derselben Weise wie bei Origenes erzählt[2]) (über die Verschiedenheit in der Motivierung, s. oben S. 28) und der ganze, von diesem mitgeteilte Hergang als ein Zeugnis des Zacharias für die „unbefleckte Mutter“ (*ἄφθορος μήτηρ*) aufgefasst. Von der Möglichkeit, die Ermordung anders darzustellen, scheint der Verfasser keine Ahnung zu haben: er schneidet die Annahme anderer Traditionen sogar ausdrücklich ab, indem er den Platz zwischen Tempel und Altar mit dem den reinen Jungfrauen eingeräumten identifiziert.[3]) — So ist denn auch diese Homilie aus der Zahl der Zeugen für das uns jetzt vorliegende Protevangelium zu streichen.[4])

---

vorliegt (Tischendorf l. c. p. 77), anzubahnen: dass Jesus in einer Krippe gebettet worden und darum zwischen Ochs und Esel zu liegen gekommen sei, wird als Erfüllung von Jes. 1, 3 angesehen und zugleich als Vorausdarstellung seines Berufes, Judentum und Heidentum zu befreien und in sich eins werden zu lassen. An unserer Stelle kann man ganz deutlich beobachten, wie sich eine Legende bildet und entwickelt. Die Erwähnung der Krippe hat den Verfasser auf die Jesaiasstelle gebracht und unversehens geht ihm aus der Reflexion über diese die leibhaftige Anwesenheit von Ochs und Esel hervor, denn er sagt: „*μεσιτεύει τοίνυν ἐπὶ τῆς φάτνης τῷ βοῒ καὶ τῷ ὄνῳ ὁ ἀμφοτέρων κύριος* etc.“ (col. 1144, a). Von da ist nur noch ein Schritt bis zur Anbetung Jesu durch die beiden Tiere (Pseudo-Matth. l. c.).

[1]) l. c. col. 1132, b und 1136, c seqq.

[2]) An der zweiten der genannten Stellen: l. c. col. 1136, c. seqq.

[3]) l. c. col. 1137, a, b: „*διὰ τοῦτο αὐτὴν οὐκ ἀπέκρινεν ἐν τῷ ναῷ τοῦ χοροῦ τῶν παρθένων· ἦν δὲ οὗτος ὁ τόπος τὸ μεταξὺ τοῦ ναοῦ καὶ τοῦ θυσιαστηρίου διάστημα*“.

[4]) Die ganze, hier benutzte Stelle der Homilie (c. 1136, c bis 1137, b) kehrt so gut wie wörtlich bei Cyrillus Alexandrinus „Adversus Anthropomorphitas liber unus“, c. 27, l. c. p. 397/98 wieder. Bei Cyrill aber werden die Einführungsworte: „*τὸν μεταξὺ τοῦ ναοῦ καὶ τοῦ θυσιαστηρίου φονευθέντα Ζαχαρίαν οὐκ εὔκαιρον* (lies: *ἄκαιρον*) *ἦν εἰς μαρτυρίαν τῆς ἀφθόνου* (Aubert: *ἀφθόρου*) *μητρὸς παραστήσασθαι*“ als eine Art Überschrift gebraucht, wozu sie sich ihrer Fassung nach nicht eignen. Ganz dasselbe

Das Protevangelium und insbesondere die den Täufer und seine Familie betreffenden Teile desselben, — wir wollen sie der Kürze halber mit L. Conrady [1]) die „Johannesgruppe“ nennen —, scheint aber vollgültigen Ersatz für das Verlorene an dem Zeugnis des Eustathius von Antiochien zu finden, wenn derselbe sich wirklich als Verfasser des Kommentars zum Hexaëmeron erweisen sollte. Denn in diesem Kommentar wird aus unserem, als „*ἱστορία, ἣν διέξεισι περὶ τῆς ἁγίας Μαρίας Ἰάκωβός τις*“ bezeichneten Apokryphon ein ziemlich ausführlicher Aus-

---

geschieht in den vorhergehenden Kapiteln des Cyrillischen Werkes, cc. 24, 25, 26; sie enthalten ganze Partieen unserer Homilie und zwar so, dass der einen neuen Gedanken einleitende Satz als Überschrift des Folgenden erscheint, dabei hin und wieder verändert, z. B. in c. 24 zu einer Frage umgeformt wird, l. c. p. 394: „*διὰ τί μὴ κατ᾽ ἀρχὰς ἐπεφάνη ὁ κύριος, ἀλλ᾽ ἐπ᾽ ἐσχάτων τῶν χρόνων ἐχαρίσατο τῇ ἀνθρωπίνῃ ζωῇ τῆς θεότητος αὐτοῦ τὴν ἐπιφάνειαν* etc.“, vgl. Oratio c. 1129, d: „*τάχα δὲ καὶ τοῦ μὴ κατ᾽ ἀρχὰς ἐπιφανῆναι τὸν κύριον, ἀλλ᾽ ἐπ᾽ ἐσχάτων τῶν χρόνων χαρίσασθαι τῇ ἀνθρωπίνῃ ζωῇ τῆς θεότητος αὐτοῦ τὴν ἐμφάνειαν, ταύτην ἄν τις τὴν αἰτίαν εὐλόγως ὑπονοήσειεν*“. Das vorhergehende Kapitel bei Cyrill steht in keinem Zusammenhang mit dieser Frage. Diese Methode der Verarbeitung hat bei c. 26 zu einem offenbaren Missverständnis geführt, denn der Satz: „*τὴν* (Gregor add. *γὰρ*) *ἀπειρόγαμον ἄφθορον ὀνομάζειν οἶδεν ἡ τῶν ἀνθρώπων συνήθεια*“ (p. 394) vermag den Gedanken des Folgenden nicht wiederzugeben. Alles in allem muss man schon nach diesen Proben sagen, dass das Original ohne Zweifel in der Homilie zu suchen ist: auch die Sprache und der Ton entsprechen eher einer Homilie als einer Abhandlung. — Gehören also diese Stücke wirklich dem Cyrill an, so muss unsere Homilie dennoch dem Gregor oder einem seiner Zeitgenossen zugeschrieben werden. Es scheint aber, dass sie dem Werke des Cyrill von einem Späteren angehängt worden sind, weil der ganze Schlussteil dieses Werkes eine Beantwortung der verschiedenartigsten, kaum miteinander zusammenhängenden Fragen darbietet und unter dem Titel des Ganzen nicht einbegriffen werden kann. Die einleitende Epistel ad Calosyrium (l. c. pp. 363—366) und das ebenso eine Einleitung darstellende erste Kapitel lassen wenigstens einen derartigen Anhang nicht erwarten. — Eine genauere Untersuchung dieses Werkes zur Feststellung seiner, wie es scheint, sehr verschiedenartigen Bestandteile wäre sehr wünschenswert. Hier kann nur die Möglichkeit ausgesprochen werden, dass c. 24—27 Exzerpte aus der Homilie des Gregor sind, welche in irgend einer Handschrift dem Werke des Cyrill folgten und von einem Abschreiber irrtümlicherweise in das letztere aufgenommen wurden. — Übrigens erklärt J. Alzog: „Grundriss der Patrologie“, 4. Auflage, Freiburg 1888, die Abfassung dieser ganzen Schrift durch Cyrill für zweifelhaft, S. 337.

[1]) L. Conrady: „Das Protevangelium Jacobi in neuer Beleuchtung“. Theologische Studien und Kritiken 1889, Heft 4, p. 728—784.

zug gegeben, und der Auszug erreicht die höchste Genauigkeit gerade auch bei der Johannesgruppe. Die sonst allgemein angefochtene Echtheit dieses Kommentars wird von Conrady als feststehend behauptet,[1]) — leider aber ohne Angabe der Gründe, so dass es schwer fallen dürfte, darüber in eine Diskussion einzutreten.[2]) Sollte diese Schrift aber auch wirklich von jenem Eustathius herrühren und 335—36 geschrieben sein (so Conrady), so wäre doch in unserer Frage nicht so sehr viel damit gewonnen, als es im ersten Augenblicke scheinen

[1]) Conrady, l. c. p. 776.

[2]) Die Echtheit dieser Schrift (herausgegeben von Leo Allatius, Lugduni 1629, wieder abgedruckt bei Migne gr., tom. 18, col. 703—1066) wird allerdings von den meisten in Zweifel gezogen, so von Tillemont: „Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique etc.“, 2e éd., Paris 1706, Tom. VII, p. 31 und Note VII, p. 655 seq., L. Ellies du Pin: „Bibliothèque des Auteurs Ecclésiastiques du quatrième siècle“, Tom. I er, Paris 1730, p. 137—139, Gu. Cave: „Scriptorum ecclesiasticorum historia litteraria“, Oxonii 1740, Tom. I, p. 188, auch Fabricius-Harless: Bibliotheca graeca, tom. IX, p. 133 seq. u. a. Es wird bei der Entscheidung hauptsächlich darauf ankommen, ob dieser Kommentar im Verhältnis zu den Homilien des Basilius Magnus über das Sechstagewerk als ursprünglich oder abgeleitet erkannt wird, da beide Werke vieles miteinander gemein haben (vgl. Allatius bei Migne, t. 18, col. 795). Gegen die Echtheit sprächen, wenn sie auf Eusebius gingen, und nicht auf einen älteren, die Worte (Migne col. 708, a): „*τῶν δὲ ἁγίων τις ἀκριβεστάτην τῶν χρόνων ποιησάμενος τοῖς χρόνοις Ἰνάχου, τὸν μὲν ἁγιώτατον εὗρεν Ἰακὼβ συνακμάσαντα* etc.“ Dass hier Eusebius gemeint sei, hat Allatius nicht nachweisen können (l. c. col. 805): wenn er meint, dass gerade das Verschweigen des Namens der feindseligen Stellung des Eustathius zu Eusebius entspreche und dass man mit der Formel: „*τῶν ἁγίων τις*“ auch „perniciosissimos homines“ bezeichnet habe, so hätte er Beispiele dafür beibringen müssen: an und für sich ist es ganz unwahrscheinlich, dass der Nicäner Eustathius seinem Gegner und Verfolger den Ehrennamen eines *ἅγιος* zugestanden habe. — Aber abgesehen davon, würde der Verteidiger der Echtheit dieser Schrift auch noch den Umstand zu erklären haben, dass sie — dazu noch nirgends erwähnt oder citiert — in einer Handschrift, cod. Bodleianus X, Baroccianus n. 3, nach C. Oudin: „Commentarius de scriptoribus ecclesiae antiquae“, Paris 1722, p. 318, die Überschrift: „Anonymi discursus super contentis in vetere Testamento ab Hexaëmero ad finem Josuë“ trägt. — Ebensowenig wie von Eustathius braucht aber das Werk von einem Zeitgenossen desselben verfasst zu sein. — Denn dass die Chronologie bis auf das 30. Jahr Konstantins geführt ist, will nichts besagen: dieses Datum kann der Kompilator aus einer Quelle herübergenommen haben. (Du Pin l. c.) — Diese Angabe stimmt auch nicht mit der andern: es sei das Jahr 269 nach Christi Passion gewesen (Tillemont l. c., Cave l. c.; Migne l. c. col. 757, d seq.).

könnte. Denn die in diesem Falle jedenfalls spätere Homilie des Pseudo-Gregor zeigt ganz deutlich, dass die Johannesgruppe entweder in Wirklichkeit oder aber in der Vorstellung vieler Zeitgenossen nicht unzertrennlich mit dem Hauptteil des Protevangeliums verbunden war, auch nicht überall das gleiche Ansehen wie die Marienlegenden derselben Schrift genoss. — Als unzweifelhaft ältesten Zeugen für die Zugehörigkeit der Johannesgruppe zum Protevangelium haben wir aber, solange die Echtheit des Kommentars des Eustathius noch nicht erwiesen ist, — den sog. Barbarus Scaligeri [1]) zu betrachten, jene zwischen 474 und 518 verfasste, nur lateinisch erhaltene, von Scaliger zuerst herausgegebene Chronik, welche in ihrem letzten Teile Konsularfasten mit beigeschriebenen apokryphischen oder chronikalischen Notizen enthält. Zwar ist hier der Titel des Protevangeliums nirgends genannt, aber der einführende Satz: „et videns (scil. Herodes), quia inlusus esset a Magis, misit homicidas suos dicens eis: interficite omnes pueros a binatu et infra etc." stimmt so genau mit der Fassung, welche im Protevangelium (XXII, 1) dem evangelischen Bericht (Matth. 2, 16) gegeben ist, dass ein Zweifel an der Herkunft dieser Stücke nicht wohl aufkommen kann. Auch sonst sind fast alle Texteigentümlichkeiten des Barb. Scal. durch die Handschriften des Protevangeliums zu decken. Nach Abzug derjenigen Abweichungen, welche bei einer Übersetzung unvermeidlich sind, bleibt eigentlich nur eine einzige zurück, welche in keiner der bisher bekannten Handschriften des Protevangeliums nachgewiesen werden kann, dies ist der Zusatz c. XXIII, 2 (am Schluss): „(an ignoras quia) potestatem te habeo occidendi, et (sanguis tuus etc.)". Aber auch durch diese Lesart wird zu dem Stoff selbst nichts Neues hinzugebracht. Im allgemeinen ist die Übereinstimmung am häufigsten mit den Codices D (nach Tischendorf; Paris. 1215, a. 1068) und F [b] (Vatican. 455, saec. fere XI). Doch geht Barb. Scal. an

---

[1]) Bei H. Gelzer: „S. Julius Africanus und die Byzantinische Chronographie", Leipzig 1885; II, 1, p. 326—28. Vgl. über diese Chronik, besonders in ihrem Verhältnis zu derjenigen des Hippolyt, Th. Mommsen: Chronica minora, vol. I, Berolini 1892 (Monumenta Germaniae historica; Auctorum antiquissimorum tom. IX), p. 83 seq.; ausserdem p. 272; vgl. p. 256, 258 (wofür im Text irrig p. 253 angegeben ist) und 239 (nicht 238). Mommsen macht es wahrscheinlich, dass der Barbarus Scaligeri erst nach 556/57 verfasst ist. Die apokryphen Stücke sind p. 278 seq. abgedruckt.

einer sehr wichtigen Stelle (c. XXIII, 1, init.: „et misit ministros ante altarem ad Zachariam“) nicht mit den genannten Codices, sondern mit C (Paris. 1454, saec. X), im wesentlichen auch mit H (Venetus Marcianus, class. XI, n. CC, saec. fere XV) und F[a] (Ausgabe des J. A. Fabricius nach M. Neander und Grynaeus). — Ist also auch spätestens in der Mitte des 5. Jahrhunderts der jetzige Bestand des Protevangeliums handschriftlich verbreitet gewesen, so lässt sich die Selbständigkeit der Johannesgruppe nichtsdestoweniger auch noch in viel späterer Zeit nachweisen. Unter Umständen scheint dieser Teil sogar grösseres Ansehen im Vergleich mit den übrigen des Protevangeliums gewonnen zu haben. Dieses scheint bei einem Schriftsteller, der vielleicht dem 12. Jahrhundert angehört, vielleicht aber auch schon dem 9., der Fall zu sein, bei Epiphanius Monachus, in dessen „Rede am Tage der Geburt der heiligen Gottesmutter, über ihr Leben, ihre Geburt und ihren Tod“.[1]) — Von den Quellen für die Lebensgeschichte der Maria redend, fällt derselbe über die Bemühungen des Hebräers Jakobus und des Persers Aphrodisius (Aphrodisianus) ein sehr abschätziges Urteil.[2]) Wenn er dann doch noch eine Stelle aus des ersteren Arbeit als Zeugnis für die *ἀειπαρθενία* der Maria verwendet und den Verfasser

---

[1]) *„Ἐπιφανίου μοναχοῦ καὶ πρεσβυτέρου λόγος περὶ τοῦ βίου τῆς ὑπεραγίας θεοτόκου καὶ τῶν τῆς ζωῆς αὐτῆς χρόνων“*, Dressel l. c. p. 13—44. J. A. Mingarelli, der erste Herausgeber dieses Stückes (in des Amadutius: „Anecdota litteraria“, tom. III, bei Migne gr., t. 120, col. 179 seqq.) hat diesen Autor dem 12. Jahrhundert zugewiesen, jedenfalls das 11. und das 13. Jahrhundert als Grenzbestimmungen für seine Lebenszeit zugelassen, weil Epiphanius einerseits den Hippolytus von Theben citiert, anderseits selbst von Nicephorus Kallisto citiert wird. Aber Hippolyt von Theben (nach Mingarelli dem 10. Jahrhundert angehörig, nach Lambecius der 2. Hälfte desselben, nach Cave l. c. II, 96 um 933 blühend, da er den Symeon Metaphrastes unter allen citierten Schriftstellern allein durch den Titel *„κύριος“* auszeichnet.) ist selbst eine so rätselhafte Gestalt, dass man ihn nicht zur Feststellung von chronologischen Daten verwenden kann. Unter diesen Umständen ist Dressels Meinung, der auf Grund zweier Codices Vaticani, deren einer aus dem 12. Jahrhundert stammt und durch seine Fehler auf eine, mindestens in das 9. Jahrhundert zurückgehende Vorlage weist, — den Epiphanius für einen Zeitgenossen Ludwigs des Frommen halten will, wohl zu berücksichtigen (Dressel l. c. p. 84 und 85, auch 87).

[2]) Dressel l. c. p. 14 *„ἀλλὰ καὶ οἱ ἐπιχειρήσαντες καὶ μέρη τινὰ εἰπόντες, οὐκ ὠρθοτόμησαν, ἀλλ' ἑαυτοῖς ἐγένοντο κατήγοροι, οἷον Ἰάκωβος ὁ Ἑβραῖος καὶ Ἀφροδισιανὸς Πέρσης.“*

sogar als *τότε παρών* bezeichnet,[1]) so ist doch die Behandlung, welche er den auf die Familie des Täufers bezüglichen Nachrichten angedeihen lässt, eine recht verschiedene. Denn diese werden unbedenklich dem Stoff eingereiht, welchen er den kirchlichen Überlieferungen, „dem Eusebius, genannt Pamphili, und den übrigen Schriftstellern und Lehrern" [2]) entnommen zu haben vorgibt. Der Origeneïschen Erzählung von dem Tode des Zacharias wird die im Protevangelium niedergelegte Überlieferung gegenübergestellt, ohne dass der Vorzug der einen vor der anderen hervorgehoben würde. Das will aber nicht wenig besagen, wenn wir uns daran erinnern, dass die Origeneïsche Erzählung bei Theophylact und Euthymius Zigabenus als kirchlich allein anerkannte erschien. Im Anschluss an diese Erzählung wird auch von der Flucht der Elisabeth mit ihrem Sohne und von ihrem Aufenthalt in einer Höhle berichtet, freilich nicht ohne bemerkenswerte Abweichungen von unserem jetzigen Jakobustext.[3]) — Es soll nun nicht etwa behauptet werden, dass es damals, zur Zeit des Epiphanius Monachus, Handschriften des Protevangeliums

---

[1]) l. c. p. 23. Nach Mingarelli (Migne l. c. col. 199 seq., n. 48) ist hier gar nicht unser Protevangelium gemeint, da unmittelbar darauf erzählt wird, der Priester Rubim sei durch die *μαία* von der wunderbaren Geburt überzeugt worden, was sich im Protevangelium nicht findet. Thilo (Codex apocryphus N. T., Proleg., p. LXIX) sieht darin nur eine gedächtnismässige Citation und Einmischung einer durch Suidas aufbewahrten ähnlichen Überlieferung. Doch gibt er auch die Möglichkeit einer andern Ausgabe des Protevangeliums zu.

[2]) Dressel l. c. p. 14. Er nimmt sich vor, jede seiner Quellen namentlich anzuführen. Doch will er auch Apokryphen und Häretiker benutzen, weil die Zeugnisse der Feinde, nach einem Ausspruch des grossen Basilius, die glaubwürdigeren seien. — Als seine Gewährsleute in Bezug auf den Tod des Zacharias (p. 26 seq.) nennt er „*οἱ μὲν*" und „*οἱ δὲ*", hat seine Angaben also jedenfalls nicht dem ihm vorliegenden Jacobus Hebraeus entnommen. — Er hat wohl verschiedene Ausleger von Matth. 23, 35 im Sinne. — Bei Mingarelli ist der Text hier lückenhaft.

[3]) S. unten S. 68 u. A. 1. Es finden sich in dieser Beziehung überhaupt mehrfach Züge, welche über das Protevangelium hinausweisen. Teilweise schliessen sie sich an die Origeneïsche Tradition; so wird z. B. Zacharias, Vater Barachias genannt, Dressel l. c. p. 16, 19, (ebenso z. B. bei Hippolyt von Theben, wiederholt in dem Hypomnestikum des Josephus Christianus c. CXXXVI, s. oben, und bei Nicephorus Kallisto, Historia ecclesiastica, l. II, c. 3 bei Migne gr., t. 145, col. 760—762); Maria hält sich schon während ihrer Jugendzeit an dem den Jungfrauen eingeräumten Platz im Tempel auf, (Dressel p. 17 sq.) und vieles andere.

gab, in welchen die ganze Johannesgruppe beiseite gelassen war. Von solchen Handschriften ist nicht die geringste Spur vorhanden. Soviel aber darf man wohl aus dem dargelegten Thatbestande schliessen, dass es für die Geschichte der Familie des Täufers noch andere Quellen gab, dass diese Quellen reichhaltiger und vollständiger waren und — darum vielleicht — dem kurzen Bericht in dem Protevangelium zu Zeiten vorgezogen wurden. — Wie selbständig das Leben war, welches die Johannes- und Zachariaslegende führte, zeigt sich auch in den mancherlei Varianten, die davon in den verschiedenen Landeskirchen im Umlauf waren. So findet sich im koptisch-jakobitischen Synaxar vom Jahre 1425 [1]) ein doppelter Bericht über die Ermordung des Zacharias, des Vaters des Täufers: der eine stimmt ziemlich genau mit c. 23 des Protevangeliums überein,[2]) der andere aber zeigt dieselbe Geschichte in eigentümlicher Weise abgewandelt. Der Verdacht, Johannes könne der Messias sein, leitet auch hier, wie im ersten Bericht, die Erzählung ein: er wird aber von einem Juden dem Herodes zugeflüstert. Zacharias erbietet sich, selbst die Soldaten an den Ort zu führen, wohin er seinen Sohn gebracht. Er hat ihn aber „auf dem Flügel des Tempels" dahin gelegt, wo es ihm angezeigt war. Der Engel des Herrn hat ihn von dort weg in die Wüste El-Zifata getragen.[3]) Da die Soldaten den Johannes nicht finden, töten sie seinen Vater. Die Erzählung schliesst mit einem direkten Hinweis auf Matth. 23, 35.

---

[1]) Wüstenfeld: „Synaxarium der coptischen Christen" (aus dem Arabischen übersetzt), Gotha 1879, p. 15—17.

[2]) Nur dass die Vermutung, Johannes könne der verheissene Messias sein, hier überhaupt erst die Veranlassung der Sendung zu Zacharias wird. Ganz ebenso wird aber diese Vermutung des Herodes als Motiv des Mordversuchs verwandt in der Bearbeitung der slavischen Legenden, wie sie uns in den schon erwähnten Tschetji-Mineï des h. Demetrius von Rostow dargeboten ist (vgl. Bd. I, zum 5. September, fol. 25 vers.: „Da nun Herodes zu jener Zeit des Johannes gedacht hatte, sprach er bei sich selbst: „wird etwa der König der Juden werden?" Und da er ihn zu töten beschlossen, sandte er etc."). — Weniger wichtig ist es, dass Zacharias (im Kopt. Synaxar) antwortet: „Ich weiss nicht, wo das Kind und seine Mutter sind". Nicht übergangen darf es aber werden, dass es hier ausdrücklich heisst: „Da wurde er getötet zwischen dem Tempel und Altare".

[3]) Bei Wüstenfeld heisst es freilich: „Sie gingen nun mit ihm, bis sie in den Tempel kamen, da l e g t e er ihn etc., da t r u g ihn der Engel des Herrn fort etc." (l. c. p. 16). Da wir es hier mit einer Superversion

Von einem ähnlichen Zug — der durch Zacharias selbst bewerkstelligten Entfernung des Johannes in die Wüste — weiss der nestorianische Bischof Salomo von Bassora zu erzählen. Es heisst, dies sei die allgemeine Meinung der Syrer.[1]) In der That ist hier zu beachten, dass Jakobiten [2]) und Nestorianer in der Anerkennung wenn auch nur annähernd derselben Tradition zusammentreffen.

Zum Schluss haben wir noch einer eigentümlichen Ausgestaltung unserer Legende zu erwähnen — welche in eine der Redaktionen der pseudoepiphanischen Vitae Prophetarum aufgenommen ist. Petavius hat Handschriften dieser Redaktion [3]) seiner Ausgabe zu Grunde gelegt. An die Propheten des Alten Testamentes schliessen sich hier die drei ins Neue Testament hineinreichenden: Zacharias, Symeon und Johannes. Während aber über die beiden letzteren so gut wie nichts gesagt wird, was sich nicht hätte aus dem Neuen Testament gewinnen lassen,[4]) hat der Redaktor den ganzen Artikel über Zacharias, Sohn des Jojada, wie er im Marchalianus und im Coïsl. 224 zu lesen steht, ohne Bedenken und mit verhältnismässig nur geringen Abänderungen — meist Zusätzen — auf den Vater des Täufers übertragen. Einer dieser Zusätze („*ἐξεχέετο τὸ αἷμα*

---

zu thun haben, so sind Versehen, wie z. B. ein Missverstehen des Tempus, wohl als möglich zu erachten. — Die Wüste „El-Zifata“ ist wohl mit dem גֵּיא צְפָתָה 2. Chron. 14, 9 und 10 identisch, in der Nähe von Maresa (vgl. Riehm: Handwörterbuch des Biblischen Altertums, I, 642).

[1]) Salomonis Episcopi Bassorensis „liber Apis“; syriacum arabicumque textum latine vertit, notis illustravit J. M. Schönfelder, Bambergae 1866, Pars secunda, cap. 39, p. 64: „Quumque Joannes, filius Zachariae, peteretur, tulit eum pater ejus et obtulit eum ante altare imponensque illi manum sacerdotium ei tradidit et emisit eum in desertum. Joanne non invento ipse inter gradus et altare occiditur.“ vgl. not. 111. „Communis Syrorum opinio“, wird von Assemani hinzugefügt (Bibl. or. III, 1, p. 317, not. — Dass Johannes, ehe er in der Wüste geborgen wurde, von seinem Vater die Priesterweihe erhielt, ist ein ganz isoliert dastehender Zug, deren es in den Erzählungen des Salomo noch manche gibt, vgl. J. C. Thilo: „Codex Apocryphus Novi Testamenti“, Tom. I, Lipsiae 1832, Prolegomena, p. LXIX.

[2]) Man kann wohl annehmen, dass die syrischen Jakobiten mit den koptischen in solchen, keiner bestimmten Landeskirche angehörigen Legenden im ganzen werden übereingestimmt haben.

[3]) Ihr Hauptrepräsentant ist nach Nestle (l. c. pp. 10, 46) der Cod. Regius Parisiensis 2951 (die Vitae daraus: ebenda p. 17 seqq.).

[4]) Von Symeon heisst es, er sei Priester aus Aarons Geschlecht gewesen (Protev. c. XXIV, 4), nach seinem Tode aber nahe bei den Priestern bestattet worden.

αὐτοῦ εἰς τὰ πρόθυρα τοῦ ναοῦ κυρίου“) [1]) geht ganz deutlich auf das Protevangelium zurück (c. 23, 3), wo die Handschriften: B E H J L und Eustathius ebenfalls: *„εἰς τὰ πρόθυρα τοῦ ναοῦ κυρίου“* das Blutvergiessen geschehen lassen. Aus dem Protevangelium stammt dann wohl auch die Angabe, dass Herodes der Mörder sei, während in den verwandten Handschriften der vitae Prophetarum von Joas die Rede war. Anderes ist einfach dem Evangelium Lucae entnommen, so die Worte: *„(ἐχόμενα) τοῦ θυσιαστηρίου καὶ τοῦ οἴκου (Κυρίου)“*, [2]) vgl. Luc. 11, 51, und *„οἷος ἐπροφήτευσεν περὶ Κυρίου γεννήσεως“* (Luc. 1, 67—79). — Durch letzteren Satz soll analog mit den andern Prophetenleben der Inhalt der Prophetie des Zacharias in Kürze angegeben werden. [3]) Originell erscheint es, dass Zacharias bei alledem doch als ein Sohn des Priesters Jodaë (Jojada) [4]) bezeichnet wird. Ja er soll sogar aus Jerusalem sein, und zwar aus dem Hause Davids. Aus letzterer Behauptung geht klar hervor, dass diese Redaktion der Vitae in direkter Abhängigkeit von der durch Marchalianus und Coïslinianus 224 repräsentierten sich befindet. Hier, wo es sich um Joas handelte, hiess es vollkommen richtig: *„καὶ ἐξέχεεν τὸ αἷμα αὐτοῦ ὁ οἶκος Δαυΐδ“*. Da nun der Redaktor 2. Chron. 24 entweder nicht mehr im Gedächtnisse hatte oder des fremd-

---

[1]) Im Cod. Regius bei Nestle wird dieser Zusatz ausgelassen; Petavius hat ihn wohl aus einer seiner andern Handschriften herübergenommen, (wenn anders der besagte Cod. Reg. wirklich seine Vorlage gewesen ist). An dieser Stelle scheidet sich übrigens dieser Text von March. und Coïsl. 224, welche nur: *„ἐχόμενα τοῦ θυσιαστηρίου“* haben, während Coïsl. 120 und Augustanus bei Petavius dafür mit ihrer Lesart: *„μεταξὺ τοῦ ναοῦ καὶ τοῦ θυσιαστηρίου“* näher treten. Cod. Leydensis hat an dieser Stelle nur *ἐχόμενα τ. θ.* (aber s. folgende Anm.).

[2]) Der Verfasser scheint *οἶκος* und *ναός* voneinander scheiden zu wollen. Er sagt nämlich *„ἐκεῖ οὖν αὐτὸν ἔθαψαν ἐν οἴκῳ Κυρίου* (Reg. *Θεοῦ*) *ἐχόμενα ναοῦ Κυρίου“*. — Auch bei *„ἀνὰ μέσον τοῦ ἐλάμ“* wird *„ἐν οἴκῳ κυρίου“* hinzugesetzt (Petavius; cod. Reg. dagegen: *ἐξ οἴκου κυρίου*). — Cod. Leydensis setzt erst hinter *„ἐκεῖ ἔθαψαν αὐτόν“* die Worte *„μεταξὺ τοῦ θυσιαστηρίου καὶ τοῦ οἴκου“* an.

[3]) Zu bemerken ist, dass fast unmittelbar vorher die Ermordung ohne Angabe der Gründe erzählt ist. Die Prophezeiung konnte also von den Lesern als ein solcher Grund angesehen werden. Man erinnere sich dabei des Ausspruchs des Hieronymus: Zacharias sei getötet worden „quia salvatoris praedicavit adventum“.

[4]) In die slavische Redaktion des Menologium Basilii hat sich dieses: „Sohn des Jojada“ auch eingeschlichen (s. unten).

artigen Beiwerks wegen nicht zu agnoszieren vermochte, glaubte er im vorliegenden Stück eine Abzweigung der ihm bekannten Zachariaslegende zu sehen und ersetzte den ihm in diesem Zusammenhange unverständlichen König Joas von Juda durch Herodes, schrieb dann aber auch, da dieser unmöglich zum Hause Davids gerechnet werden konnte, dieses Prädikat unbedenklich dem Zacharias zu. Als Sohn des Jojada konnte er diesen ruhig gelten lassen, da in seiner Vorlage, dem Protevangelium, von der Abstammung des Zacharias nicht die Rede ist. — Es kann also in dem seltsamen Stück nicht etwa eine vierte Redaktion der Zachariaslegende gesehen werden: es ist nur ein, zeitlich freilich kaum bestimmbares,[1]) Zeugnis für die dritte Form derselben,[2]) zugleich aber ein Beweis dafür, dass man keinen Anstoss daran nahm, dieselbe in Verbindung mit ganz andersartigen Traditionen zu setzen.[3])

So müssen wir denn als Resultat dieser Ausführungen aussprechen, dass die äussere Bezeugung der dritten Form der Zachariaslegende als einem ursprünglichen Bestandteil des Protevangeliums eher ungünstig als günstig ist. — L. Conrady hat nun aber in der oben citierten Arbeit den Versuch ge-

[1]) Es lässt sich allenfalls geltend machen, dass Cod. Reg. Paris. 2951 im Jahre 1276 von einer Handschrift „der alten Bibliothek der Kirche des alten Rom“ aus dem Jahre 6267 (758/9) abgeschrieben ist. (Vgl. Beschreibung dieser Handschrift von H. Omont bei Nestle l. c. p. 10 sq.)

[2]) Die Verbindung dieser Tradition mit der Origeneïschen werden wir noch zu besprechen haben. Unter dem 5. September ist in den russischen Tschetji-Mineï des Metropoliten Macarius (s. unten) auch ein „Encomium des Bischofs Clemens (des Bulgaren, Schülers der Slaven-Apostel Cyrill und Methodius, Bischof von Welitsch im Lande der Drjagowitschen und Sakulaten, † 916; vgl. über ihn Philaret: „Übersicht über die russische geistliche Litteratur“, 3. Ausg., St. Petersburg 1884, p. 4 sq.) zum Gedächtnis des hochheiligen Propheten Zacharias und von der Geburt Johannes des Täufers“ aufgenommen. (Ausgabe der Archäographischen Kommission, St. Petersburg 1868, Fasc. I, col. 271—278.) Dieses Encomium enthält auch eine frei gehaltene Wiedergabe der protevangelischen Erzählung von der Ermordung des Zacharias und der Flucht Elisabeths mit ihrem Sohne. Interessant ist hier die Annäherung an den unten zu bietenden slavischen Text der Zacharias-Legende. Bei der Erwähnung dieses Textes werden wir auch davon zu reden haben.

[3]) Vgl. die von der obigen recht verschiedene Erklärung dieses Stückes bei Hamaker l. c. p. 216—220. Hamaker berücksichtigt aber die Einwirkung des Protevangeliums nicht, ebenso hat er die beiden Codd.

macht, die Einheitlichkeit unseres ganzen gegenwärtigen Protevangeliums aus sprachlichen und inneren Gründen zu beweisen. In sprachlicher Hinsicht glaubt Conrady in allen Teilen des Protevangeliums Spuren einer Übersetzung aus dem Hebräischen finden zu können. Dadurch, noch mehr aber durch die allenthalben hervortretenden jüdischen Anschauungen, Traditionen u. s. w., soll die Annahme eines hebräischen Urtextes wahrscheinlich gemacht werden. Derselbe sei von einem katholisch gesinnten Judenchristen in den zwanziger Jahren des 2. Jahrhunderts in Syrien, vielleicht in Antiochien, verfasst worden, um den unter den Juden umlaufenden verleumderischen Gerüchten über Jesus, Maria und Johannes wirksam entgegenzutreten. Die griechische Übersetzung sei dagegen in Ägypten gefertigt. — Diese Resultate näherer Prüfung zu unterziehen, kann hier nicht unsere Aufgabe sein. Wir können uns nur darauf beschränken, geltend zu machen, dass die von Conrady beigebrachten Belege für obige Thesen, soweit sie sich auf die übrigen Teile des Protevangeliums beziehen, viel Gewicht zu haben scheinen, in Bezug auf die Johannesgruppe aber nicht die geringste Beweiskraft besitzen. Schon die aus den cc. X extr., wo vom Verstummen des Zacharias die Rede ist, XXII und XXIII gesammelten Hebraïsmen schliessen eine andere Erklärung nicht aus.[1]) Indes könnten ja auch diese

---

Coïsliniani nicht in Betracht gezogen, daher er denn den Cod. Leydensis (Vossianus 2707) auf den Dorotheustext zurückführt, obgleich er eine Redaktion desselben nach Epiphanius nicht in Abrede stellt (p. 11). (Der Leydensis bietet dieselbe Umarbeitung der vita Zachariae Jojadae filii, aber in noch viel verwirrterer Gestalt; eigentümlich ist ihm die Auslassung von: *οἷος ἐπροφήτευσεν* etc. (vgl. Hamaker p. 217).

[1]) In c. X können Ausdrucksweisen wie: „*ἐγένετο ἀντ᾽ αὐτοῦ* (*Σαμουήλ*)“ und „*μέχρις ὅτου* (*ἐλάλησεν Ζαχαρίας*)“ durchaus auch als auf griechischem Boden erwachsen angesehen werden. C. XXII, 3 aber wird das: „*οὐ γὰρ ἠδύνατο ἀναβῆναι*“ von dem Syrer, der Handschrift A (Venet. Marc. class. II, num. XLII, saec. fere X, vgl. Tischendorf l. c. Prolegg. p. XVII), und auch vom Barbarus Scaligeri weggelassen. Demgemäss nimmt es auch Tischendorf nicht auf. Es kann dieser Zusatz sehr wohl als den vorhergehenden Ausruf der Elisabeth begründende Glosse verstanden werden; wenn er aber auch ursprünglich wäre, so könnte er dennoch neben dem „*ανέβη εἰς τὴν ὀρεινήν*“ desselben Verses bestehen, da hier vom Hinaufgehen ins Gebirgsland die Rede ist, dort aber von der Unübersteigbarkeit eines einzelnen Berges. Ebensowenig braucht das „*ἐδέξατο αὐτήν*“ auf einer Verwechselung zu beruhen und für „*αὐτούς*“ zu stehen, da es sich ja auf: „*δέξαι μητέρα μετὰ τέκνου*“ zurückbezieht, somit ein Plural gar nicht unbedingt erforderlich ist.

Stücke aus dem Hebräischen übersetzt sein, ohne doch zu dem Stamme des ganzen Werkes zu gehören. Eine Nötigung zu dieser Annahme liegt aber nicht vor: ebenso kann in dem sich spalten den Berge c. XXII, 3 sehr wohl eine Reminiszenz an Sacharja 14, 4 vorliegen — noch eher aber an rabbinische Legenden über die Flucht des Jesaia, zu dessen Gunsten sich eine Zeder öffnet, um ihn vor seinen Verfolgern zu verbergen.[1]) Für das zu Stein gewordene Blut Zachariae und das Verschwinden seines Körpers sind Legenden, wie sie in den Midraschim und den Talmuden (in den Traktaten: Taanith, Gittim, Sanhedrin, s. unten S. 57 f. u. Anm. 2) verzeichnet stehen, nicht nur Vorbild, sondern, wie wir sehen werden, auch Quelle gewesen.[2]) Nichtsdestoweniger ist dadurch noch kein Grund gegeben, die Johannesgruppe von Anfang an dem Protevangelium eingegliedert sein zu lassen. Dazu vermögen uns noch weniger die sehr allgemein gehaltenen Erwägungen Conradys l. c. p. 757 sq., p. 763, 767 zu bewegen. So richtig er den Zweck der übrigen Bestandteile zu bestimmen scheint, so wenig ist von besonderer apologetischer Absicht bei den Erzählungen von Johannes und Zacharias zu merken. Noch weniger ist es verständlich, wieso die Unvollständigkeit des Berichts über die Familie des Täufers ein beabsichtigter litterarischer Kunstgriff des Verfassers sein soll. Dieses scheint aber Conrady p. 763 behaupten zu wollen. Eine Ehrenrettung und Verherrlichung des Johannnes gegenüber jüdischen Verleumdungen hätte unbedingt auch die Darstellung seiner wunderbaren Geburtsgeschichte erfordert. Die Übertragung dieser auf die Grosseltern Jesu ist gerade bei der Annahme Conradys von der Einheitlichkeit des Protevangeliums ganz und gar ausgeschlossen, denn c. X extr. wird in nicht zu missverstehender Weise auf den lukanischen Bericht von der Geburt des Johannes als auf etwas Bekanntes angespielt. — Es scheint aber, dass schon diese Anspielung auf einen späteren Einschub zurückzuführen ist, da c. XII, 1 — noch bevor der Besuch Marias bei Elisabeth erzählt ist — von dem Segen geredet wird, welchen „der Priester“ (*ὁ ἱερεύς*) der Maria erteilt. Es müsste also nach c. 10 extr. der Stellvertreter des Zacharias, Samuel, darunter ver-

---

[1]) Vgl. Migne: Dictionnaire des Apocryphes, Tome I, Paris 1858, col. 1025, note 2250.

[2]) S. unten Seite 57 f. und Anmm.

standen werden. Es ist aber bis dahin, in den cc. IX und X, mit dieser einfachen Bezeichnung immer nur Zacharias gemeint gewesen und man müsste daher erwarten, dass es sich auch c. XII, 1 so verhalten wird. Dann aber hat der Verfasser von c. XII, 1, und also auch des Hauptteiles des Protevangeliums, auf den lukanischen Bericht keine Rücksicht genommen und die Stummheit des Zacharias nicht zu verwerten verstanden. Aber mag auch der eben besprochene Satz am Schluss von c. X zu dem ursprünglichen Protevangelium gehört haben, immer bleibt noch in dem Abschnitt c. XXII, 3 — XXIV, 3 mancherlei übrig, was auf den Gedanken einer verschiedenen Herkunft und späteren Einfügung bringt. Man beachte nur einmal die abgerissenen Sätze am Schluss von c. XXII und c. XXIII. Conrady[1]) hat zwar mit Recht gegen Hilgenfeld[2]) als auf eine Eigentümlichkeit des Verfassers hingewiesen, dass er neue Episoden und Thatsachen ganz unvermittelt dem Vorhergehenden anzureihen pflegt. Aber hier handelt es sich nicht um Einführung neuer Episoden und Thatsachen, sondern um den Abschluss schon erzählter: da ist es denn nicht nur unvermittelt zu nennen, wenn der Aufenthalt der Elisabeth und ihres Sohnes im Innern des Berges nur dadurch charakterisiert wird, dass das Licht zu ihnen hindurchschien, da der Engel des Herrn zu ihrer Bewachung bei ihnen war. Ebenso unvollständig ist die Ermordung des Zacharias geschildert: nur die Zeit derselben (*περὶ τὸ διάφαυμα*) wird angegeben, um die Abwesenheit der Israeliten zu motivieren; die Ortsbestimmung muss der Leser in fast allen Codices den letzten Worten des Zacharias und c. XXIV entnehmen.[3]) Die ältesten Zeugen: Syrus und

[1]) l. c. p. 737.

[2]) A. Hilgenfeld: Zeitschrift f. wiss. Theol. 1865, Heft 3, p. 339 seqq. wies auf die Unebenheiten und Sprünge in der Erzählung des Protevangeliums hin und war geneigt, in demselben die Überarbeitung einer ältern Grundschrift zu sehen; vgl. auch p. 340, not. 1. Argumente gegen die Einheitlichkeit des Protevangeliums bringt Hilgenfeld auch in derselben Zeitschrift 1867, H. eft 1, p. 87, n., aber auch schon in „Kritische Untersuchungen über die Evangelien Justins etc.“ Halle 1850, p. 154; endlich in: „Hist. krit. Einleitung ins N.T.“, Leipzig 1875, p. 152.

[3]) Nur F^a (Fabricius) bestimmt das „*ἐφονεύθη*“ noch näher durch den Zusatz: „*παρὰ τὰ πρόθυρα τοῦ ναοῦ καὶ τοῦ θυσιαστηρίου*“, ebenso Posselt, welcher aber *καὶ τοῦ θυσιαστ.* weglässt.

Barbarus Scaligeri lassen sie auch hier ganz fort.[1]) — Die genauere Angabe: *μεταξὺ τοῦ ναοῦ καὶ τοῦ θυσιαστηρίου*, welche Petrus Alexandrinus in seiner Vorlage kennt, ist vielleicht schon deshalb von demjenigen, welcher diese Stücke in das Protevangelium hineinzuarbeiten hatte, unbeachtet geblieben, weil ihm die Beziehung zu Matth. 23, 35 nicht gegenwärtig oder auch nicht mehr verständlich war. — Dass hier keine stilistischen Eigentümlichkeiten, sondern nur Auszüge aus einer viel vollständigeren Quelle vorliegen, wird hoffentlich das in dieser Arbeit zum ersten Male veröffentlichte slavische Stück zu beweisen im stande sein. Hier sei nur noch darauf hingewiesen, dass c. XXV sich ebenso leicht und bequem an c. XXII, 2 anschliessen lässt, wie an c. XXIV, 4.[2]) — So bieten denn weder die sprachlichen, noch die inneren Gründe der Anschauung Conradys an diesem Punkte einen festen Halt und wir haben darum das Recht, bei der Bestimmung des gegenseitigen Verhältnisses der drei Traditionen die in unserem Protevangelium aufbewahrte Erzählung als ein für sich bestehendes Stück zu behandeln, das von der Bezeugung und darum von der Altersbestimmung des Protevangeliums unabhängig ist.[3])

§ 4.

Von seiner Datierung und Auffassung des Protevangeliums ausgehend, glaubt Conrady alle andern apokryphen Erzählungen, welche stofflich Verwandtes enthalten, auf dasselbe[4]), nebenbei natürlich auch auf die kanonischen Evan-

---

[1]) Barb. Scal. lässt wenigstens mit CF*H die Sendung der Schergen den Zacharias am Altar erreichen (s. oben S. 45).

[2]) Eine gewisse Bestätigung erhält unsere Anschauung durch die von dem Protevangelium abhängigen Schriften. Keine derselben, selbst nicht das sonst recht eng an das Protevangelium sich anschliessende Evangelium Pseudo-Matthaei (Tischendorf: Evangelia apocrypha 1853, p. 50 bis 105), fühlt sich gemüssigt, auch die Johannesgruppe mit in die Erzählung der Schicksale der heiligen Familie aufzunehmen. Im Pseudo-Matthäus heisst sogar der Hohepriester nicht Zacharias,, sondern Abiathar (c. VII und VIII).

[3]) Die Johannesgruppe hält für nicht ursprünglich zum Protevangelium gehörig: Migne, Dictionnaire des Apocryphes, I, p. 1027, note 2252. Ebenso H. E. F. Guericke: „Gesamtgeschichte des N. T.“, Leipzig 1854, p. 208, not. 2.

[4]) Conrady l. c. p. 780.

gelien[1],) zurückführen zu müssen. In unserem besonderen Falle kommt noch dazu, dass ihm die im Protevangelium angegebene Ursache der Tötung Zachariae „mit der evangelischen Überlieferung so unvereinbar, an sich so unannehmbar“ erscheint, dass sie „wie eine schwere Lesart den Stempel der Echtheit vor der soviel ansprechenderen bei Origenes voraus hat“.[2]) Von den beiden Lesarten bei Hieronymus und in der *Γέννα Μαρίας* heisst es, dass sie „den an der Darstellung des Protevangeliums genommenen Anstoss“ erkennen lassen. Aber abgesehen davon, dass man diesen Grundsatz der Textkritik, wenn auch nur als „Bild“, schwerlich ohne jede Einschränkung auf andere Gebiete, z. B. auf die Geschichte der Legenden, anwenden darf — man müsste sonst z. B. immer die widersinnigste Form einer Legende für die ursprüngliche halten — ist es doch eigentlich nur ein Geschmacksurteil, das von Conrady hier gefällt wird. Es muss die Eigenart und ganz besonders — soweit sie erkennbar ist — die jedesmal zu Grunde liegende Absicht der drei resp. vier Lesarten festgestellt werden: dann kann man erst ihr Verhältnis zu einander zu bestimmen suchen. — Von diesem Gesichtspunkte aus muss man zunächst die Möglichkeit, dass Hieronymus und die *Γέννα Μαρίας* von der Protevangelium-Erzählung abhängig seien, a limine abweisen. Von Hieronymus wird überhaupt nicht zu reden sein, da es bei ihm nicht ganz sicher ist, ob er die „quaedam apocryphorum somnia“ (s. oben) gekannt oder ihren Inhalt durch eigene Kombination festgestellt hat. Wenn aber auch das erstere der Fall wäre, so weist die von ihm

---

[1]) l. c. p. 781 und 782. Beziehungen auf die kanonischen Evangelien lässt Conrady freilich erst durch spätere Hände hergestellt sein. Dem Protevangelium selbst mussten nach seiner Meinung die Kindheitsevangelien vorliegen, welche später in den ersten Kapiteln von Matthäus und Lukas verarbeitet wurden. Über Benutzung ausserkanonischer Evangelien s. S. 781 derselben Schrift. Entschieden im Irrtum befindet sich Conrady, wenn er solch eine Benutzung aus Eustathius folgert, weil derselbe: „*πάντα τὰ ἐν τῇ Βηθλεὲμ παιδία*“ liest (Conrady vergleicht dazu Justin, Dialog. cum Tryphone, c. 78). Die meisten Codices bieten: „*πάντα τὰ βρέφη* (od. *παιδία*)“, so F^a^BJH, oder „*πάντας τοὺς παῖδας*“, so LDF^b^. Dass Eustathius: „*ἀπὸ διετοῦς καὶ κατωτέρω*“ auslässt, erklärt sich wohl am leichtesten daraus, dass er nur einen Auszug und keinen vollständigen Text geben will.

[2]) l. c. p. 780.

gewählte Ausdrucksweise („quia Salvatoris praedicavit adventum") [1]) doch eher auf die Erzählung des Origenes, besonders auf die Erweiterungen derselben bei Pseudo-Gregor und Pseudo-Cyrill, zurück. — Die in der *Γέννα Μαρίας* enthaltene Version haben wir aber als mindestens ebenso alt, wenn nicht älter, als die beiden andern erkannt. Sie hat mit den andern Überlieferungen nur die alleräussersten Umrisse gemein: das Faktum der Ermordung des „Hohenpriesters" Zacharias mit beiden; mit der Origeneïschen allein: die Juden als Vollbringer dieser Übelthat und die Verletzung einer Gesetzesbestimmung als Grund. Sonst aber ist es lediglich eine tendenziöse Umgestaltung von Luc. 1, 8—23.[2]) Jene gemeinsamen Umrisse werden aber eben damals am ehesten zu Ansehen gekommen sein, als, im Kampfe mit Richtungen, welche das geschriebene Evangelium nach dem Massstab ihrer geheimen Traditionen zu modeln sich nicht scheuten, grössere Ehrfurcht vor dem Wortlaute der zur Lehre und Erbauung gebrauchten Schriften in der Kirche aufkam. In der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts und in der ersten des 3. können wir die Ausbildung und Festigung dieser Anschauung verfolgen. — Origenes zeigte uns schon, das man bereits zu seiner Zeit an einen Gedächtnisfehler des Evangelisten nicht zu denken wagte. Wann die Sage von der Ermordung des Zacharias, des Vaters des Täufers, zuerst entstanden ist, wird natürlich nicht auszumachen sein. Es konnte schon sehr früh geschehen, und sogar unabhängig von der Fassung des Spruches bei Matthäus;[3]) denn einem Heidenchristen, der die Ordnung des hebräischen Kanons nicht kannte,[4]) musste die Gegenüberstellung Abels

---

[1]) S. oben S. 25.

[2]) An eine Benutzung der *Γέννα Μαρίας* oder einer ähnlichen Schrift durch das Protevangelium und seine einzelnen Bestandteile ist schon wegen dieser geringfügigen Berührungspunkte nicht zu denken. (Gegen Hilgenfeld, ZWTh. 1865, p. 339, not. 1. Vgl. C. Tischendorf: „Wann wurden unsere Evangelien verfasst?" Leipzig 1865, p. 32 und not. 1.)

[3]) Dahin weist auch der Umstand, auf welchen Chr. W. Müller „Zur Erklärung des *Ζαχαρίας υἱὸς Βαραχίου*, Matth. 23, 35" in Theolog. Studien und Kritiken 1841, p. 680 aufmerksam gemacht hat, dass nämlich Zacharias in dieser Erzählung nirgends Sohn des Barachias genannt wird. Daraus ist freilich nicht zu schliessen (wie Müller will), dass diese Tradition nichts mit Matth. 23, 35 und Luk. 11, 51 zu thun hat.

[4]) Daraus, dass die Paralipomena-Bücher den Schluss des Hebräischen Kanons bilden, wird von den meisten Auslegern unserer Zeit die

als des ersten Gerechten oder Propheten und eines Zacharias als des letzten so lange unverständlich bleiben, als er nicht an den Zacharias, den Vater des Täufers, dachte. Dass der Priester aus der Ordnung Abia zum Hohenpriester aufrückte, das brachte die gesteigerte Wichtigkeit mit sich, welche ihm die Ermordung auf Befehl des Herodes oder durch die Pharisäer und Schriftgelehrten verlieh. — Von einer genaueren Ausbildung der Zachariaslegende zeigt die *Γέννα Μαρίας* noch keine Spur. Sie wird darum wohl noch, wie wir ja schon aus andern Gründen folgern konnten, dem Anfang der oben abgegrenzten Epoche angehören. —

Die weitere Entwickelung aber ist, wie die Erzählung im Protevangelium zeigt, nicht ohne den Einfluss rabbinischer Traditionen zu stande gekommen. In c. XXIV, 2 [1]) tritt dieser Einfluss ganz deutlich zu Tage. Denn das zu Stein verhärtete Blut des Zacharias, das Verschwinden seines Körpers, — stimmt auffallend mit dem, was in Talmud und Midrasch mit Beziehung auf das Blut des Sohnes Jojada erzählt wird.[2]) —

Erwähnung des Zacharias, Sohnes des Jojada, welcher durch eine Verwechselung mit dem bekannteren nachexilischen Propheten vom Evangelisten zu einem Sohn des Barachias gemacht wurde, an dieser Stelle erklärt. — Vgl. z. B. C. Fr. Keil: „Commentar über das Evangelium des Matthaeus", Leipzig 1877, p. 451 sqq. — Auch diejenigen, welche den Herrn hier eine ältere Schrift citieren lassen, nach Lukas mit dem Titel: „Die Weisheit Gottes", weisen das Versehen dennoch dem Evangelisten zu. Vgl. F. Bleek: „Synoptische Erklärung der 3 ersten Evangelien", Leipzig 1862 (herausgegeben von H. Holtzmann), II, p. 177—179, aber auch 174 bis 176.

[1]) Die griechischen Codices berichten das „zu Stein werden" des Blutes erst c. XXIV, 3; der Syrer aber bereits c. XXIV, 2 (bei W. Wright: „Contributions to the apocryphal Litterature of the New Testament", London 1865, p. 5). Zu Syr. vgl. Nachtrag 6.

[2]) Nach dem Traktat des Jerusalemischen Talmud „Taanith", fol. 69, 1 et 2 (bei Bl. Ugolini: „Thesaurus antiquitatum sacrarum", vol. XVIII, Venetiis 1755, col. DCCCIV seq.) war das Blut des Zacharias an der Stelle, wo er erschlagen war, „super nitorem petrae" sichtbar geblieben, weil es seinerzeit nicht einmal (mit Erde) bedeckt worden war. — Ebenso in den Traktaten des Babylonischen Talmud: Gittin, fol. 57a (bei A. Wünsche: „Der Babylonische Talmud in seinen Haggadischen Bestandteilen", 2. Halbband, 1. Abteilung, Leipzig 1887, p. 163 sq; Sanhedrin, fol. 96b (A. Wünsche l. c. 2. Halbband, 3. Abteilung, Leipzig 1889, p. 188 sq.); in den Midraschim: Echa Rabbati zu C. II, 1 (bei A. Wünsche: Bibliotheca Rabbinica. 14. Lieferung: „Der Midrasch Echa Rabbati", Leipzig 1881, p. 103 sq.) und Koheleth Rabba, fol. 83 (A. Wünsche;

Auch die um Rache für den Mord rufende Stimme hat ihr Vorbild einerseits an dem Ausruf des Zacharias, 2. Chron. 24, 22: „Der Herr möge es sehen und suchen!“, anderseits an dem, was in der rabbinischen Litteratur weiter von dem Blute des Zacharias berichtet ist: dasselbe habe, als Titus Jerusalem einnahm, sich zu erregen, zu sieden und zu kochen begonnen, es sei auch nicht eher zur Ruhe gekommen, als bis alle Vornehmen erwürgt waren.[1]) — Was also in späterer Zeit ein Redaktor der Vitae prophetarum an dem vom Sohne des Jojada handelnden Abschnitt vollzog, und zwar mit genauer Kenntnis des Protevangeliums, — dasselbe war — ob bewusster oder unbewussterweise, wer mag es entscheiden? — schon bei der ersten Ausbildung der in das Protevangelium aufgenommenen Zachariaslegende vor sich gegangen. Es ist nicht unmöglich, dass diese Übertragung zuerst innerhalb der Jerusalemer Lokaltradition zu stande gekommen ist. Schon die citierten Talmudstellen wären nicht verständlich, wenn nicht wirklich irgendwo im Tempel und später auf dem Tempelplatz zur Zeit, da die Juden noch Jerusalem bewohnen durften, „Spuren“ dieses geronnenen Blutes gezeigt worden wären.[2]) — Von

---

„Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch“, Göttingen 1878, p. 297). — Dass es sich dabei nicht etwa bloss um Blutspuren, sondern um geronnenes Blut handelt, zeigt der Fortgang der Erzählung.

[1]) Postel, der erste Bearbeiter und Übersetzer des Protevangelium Jacobi, will solches im Talmud-Traktat Gittin gelesen haben. (J. A. Fabricius: Codex Apocryphus Novi Testamenti, Hamburg 1719, Tom. I, p. 122 seq., not. c.). Allein an der in voriger Anmerkung citierten Stelle aus Gittin (wie auch an den erwähnten Parallelen dazu) ist von einem Vorgang die Rede, der sich zur Zeit der Eroberung Jerusalems durch Nebukadnezars Feldherrn Nebusaradan abspielt, sonst aber dem im Texte Erzählten genau entspricht. — Die Berufung auf Ezechiel 24, 8 (Taanith, Midrasch Echa, l. c.) zeigt zugleich, dass das Bewahrtwerden des Blutes nach der Auffassung der Tradition eine Veranstaltung Gottes war, um die Rache für die Ermordung des Zacharias zu ermöglichen. — Eigentümlich ist es, dass Salomo von Bassora, c. 39, bei Schönfelder l. c. p. 64, eine der Postelschen näher verwandte Version der Erzählung aufbehalten hat; es heisst bei ihm: „Secundum quosdam sanguis Zachariae, ex quo occisus est, fluebat usque dum Titus, Vespasiani filius, veniret et de Jerusalem 300 myriadas occideret. Tunc demum fluxus sanguinis cessavit“. Salomo aber hält es für das Blut des Vaters des Täufers. (Auch nach Gittin war das Blut von dem Morde an nicht zur Ruhe gekommen.)

[2]) Allerdings berichtet Taanith (l. c.) „dass das Blut an seinem Orte (oder in seinen Ort) verschlungen worden wäre“ (נִבְלַע בִּמְקוֹמוֹ), ebenso

Tertullian hören wir zuerst, dass es zu seiner Zeit geschah oder wenigstens erzählt wurde.[1]) Obgleich von ihm die Tötung des Zacharias in einer Reihe mit derjenigen des Jesaia und Jeremia angeführt wird, so weist doch der Satz: „inter altare et aedem trucidatur“ direkt auf Luc. 11, 51 zurück. — Da es nun zu bedenken gilt, dass seit Hadrian den Juden der Aufenthalt in Jerusalem verboten war,[2]) so ist es klar, dass die ursprünglich jüdischen, an den heiligen Stätten haftenden Traditionen von Heidenchristen fortgepflanzt wurden und somit auch heidenchristlicher Deutung unterlagen. Fanden wir nun, dass schon wenig mehr als 30 Jahre nach der Abfassung jener Tertullianischen Schrift die Thatsache der Ermordung des aus Lucas c. 1 bekannten Zacharias in heidenchristlichen Kreisen Palästinas, speziell in Caesarea Palaestinae, als feststehend angesehen wurde, so werden wir dadurch noch mehr bestärkt, in den Worten Tertullians dieselbe Meinung ausgesprochen zu sehen. — Freilich ist es trotzdem nicht unmöglich, dass Tertullian seine Kenntnis von dieser Sehenswürdigkeit des Tempels von Juden der Diaspora bezogen hat, deren es auch in Carthago nicht wenige gab.[3]) In diesem Falle wäre natürlich nur an den Zacharias von 2. Chron. 24 zu denken. — Unzweifelhaft geht aber bei Hieronymus, wo derselbe von angeblichen Blutspuren „inter ruinas templi et altaris, sive in portarum exitibus, quae silvam ducunt“ spricht, die Meinung dahin, es werde darin von den „simpliciores fratres“ ein Gedenkzeichen des an dem Vater des Täufers verübten Mordes gefunden.[4]) Denn fast unmittelbar vorher

---

Midrasch Echa l. c., allein die andern wissen nur davon, dass es sich beruhigte.

[1]) Scorpiace, c. VIII (ed Oehler, I, p. 515): „Zacharias inter altare et aedem trucidatur, perennes cruoris sui maculas silicibus assignans“. — Die Schrift „Scorpiace“ ist wahrscheinlich zwischen 211 und 213 geschrieben, vgl. N. Bonwetsch: „Die Schriften Tertullians nach der Zeit ihrer Abfassung untersucht“, Bonn 1878, p. 52 u. not. 40.

[2]) E. Schürer: „Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi“, 2. Aufl., I. Teil, p. 584 und not. 125.

[3]) E. Nöldechen: „Tertullian“, p. 72, not. 2.

[4]) Hieronymus sieht in diesem Irrtum der simpliciores fratres einen Beweis lobenswerten Judenhasses und der „fidei pietas“; Comm. in Evang. Matthaei lib. IV, ed. Vallarsi VII, col. 189—191. — Eine derartige Bemerkung ist wohl besser angebracht, wenn es sich um einen der Christenheit wertvolleren Zacharias handelt.

hat sich Hieronymus mit der Zurückweisung der dazu gehörigen Deutung von Matth. 23, 35 zu schaffen gemacht.[1]) — Von den obigen Erwägungen aus dürfen wir aber auch in dem aus dem 4. Jahrhundert stammenden Itinerarium Burdigalense,[2]) das doch gewiss auf Autopsie beruht, dieselbe Meinung voraussetzen. Hier wird sogar noch hinzugefügt, dass über die ganze Fläche (des Tempelplatzes) hin die Spuren der Nägel sichtbar seien, mit denen die Stiefel der den Zacharias mordenden Soldaten beschlagen waren. Dass der Verfasser des Itinerars sich solches selbst ausgedacht, darf man wohl bei dem Zweck des Buches nicht voraussetzen. Dergleichen wird ohne Zweifel zu seiner Zeit in Jerusalem den Wallfahrern erzählt worden sein. Gerade der letzterwähnte Zug deutet aber ganz bestimmt auf die im Protevangelium enthaltene Erzählung hin. Denn die jüdische Tradition hätte die fraglichen Spuren nur an der Stelle des Vorhofs gesucht.

---

[1]) Zu erwähnen ist noch die Pseudo-Athanasianische Homilie „In ss. Patres et Prophetas et in admodum venerandam ecclesiam atque in psalmum XXXIV“ (bei Migne gr., tom. 28, col. 1069). Zacharias wird als klagend vor dem Richterstuhl des „*Μονογενής*“ eingeführt, weil die Hohenpriester und Schriftgelehrten ihn zwischen Tempel und Altar erschlagen hätten. Es heisst dann weiter: „*Ἐπάγη δὲ καὶ τὸ αἷμά μου ἐπὶ τῆς πέτρας, πρὸς ἔλεγχον τῆς μιαιφόνου αὐτῶν γνώμης*“. — Vielleicht stammt die Homilie aus der Zeit des Bilderstreites, da die Kirche klagt, man befeinde sie um des verehrungswürdigen und unbefleckten Bildes Christi willen, welches die Apostel ihr zur Aufbewahrung übergeben (col. 1072). Dann aber scheint die Homilie wieder aus dem Kreise der Quartodecimaner zu stammen, da an derselben Stelle die Kirche auch darüber Klage führt, dass man ihre Feier des wahren und unbeweglichen (*βέβαιον*) Passah beanstande.

[2]) T. Tobler et A. Molinier: „Itinera Hierosolymitana et Descriptiones Terrae Sanctae, bellis sacris anteriora et latina lingua exarata“, Genevae 1879, p. 17: „Et in ede ipsa, ubi templum fuit, quod Salomon edificavit, in marmore ante aram sanguinem Zacharie dicunt hodie fusum; etiam parent vestigia clavorum militum, qui eum occiderunt, per totam aream, ut putes, in cera fixum esse.“ — Das Itinerar stammt bekanntlich aus dem Jahr 333 p. Chr. — Ausserdem findet sich das Blut des Zacharias noch erwähnt im „Breviarius de Hierosolyma“ (aus dem Cod. Ambros. M. 79 sup. saec. X bei Tobler und Molinier, p. 58 und Proleg., p. XIX seq.), c. 530 p. Chr. n.; hier heisst es: „Ante ipsum sepulcrum (Domini) est altare, ubi Zacharias sanctus occisus est, ubi arescit sanguis ejus.“ — Ebenso noch im 9. Jahrhundert in der „*Διήγησις*“ des Epiphanius Monachus Hagiopolita (s. oben S. 45, Anm. 1): „*καὶ πλησίον αὐτῆς* (sc. *τῆς προβατικῆς κολυμβήθρας*) *ἐστι τὰ ἅγια τῶν ἁγίων, ἔνθα τοῦ Ζαχαρίου τὸ αἷμα πέπηκται*“ (Dressel l. c. p. 2).

Wir werden nach alledem an der Behauptung festhalten können, dass die Ausbildung dieser Erzählung nicht ohne Beihilfe der Jerusalemer Lokaltradition vor sich gegangen ist. Diese hat die Übertragung der über den älteren Zacharias umlaufenden Traditionen auf den jüngeren vermittelt.[1]) Wo die andern Bestandteile dieser Erzählung, welche sich aus der Übertragung nicht erklären lassen, herkommen — ob aus irgend einer Vorlage, oder ob sie frei erfunden sind — diese Frage zu entscheiden, fehlt es bis zur Stunde an dem nötigen Material.[2]) Wie aber ist nun die Entstehung der Origeneïschen Überlieferung aufzufassen? Mit derjenigen der *Γέννα Μαρίας* erwies sie sich in den äussersten Umrissen als übereinstimmend, mit derjenigen des Protevangeliums scheint sie in ausschliessendem Gegensatz zu stehen. Ist dem wirklich so? — Wir müssen den Grundgedanken der von Origenes mitgeteilten Geschichte beachten. Klarer als bei ihm selbst tritt er bei Pseudo-Basilius, Pseudo-Gregor und Pseudo-Cyrill entgegen. Hier muss die Geschichte geradezu nur als Zeugnis für die *ἀειπαρθενία* der Mutter Jesu dienen. — Wenn dem aber so ist, dann gehört die Ermordung des Zacharias nicht notwendig zum Vorhergehenden. Das zeigt sich schon darin, dass sie von Origenes einerseits, von seinen Nachfolgern andererseits ganz verschieden motiviert wird. Dort ist es die Gesetzes-

---

[1]) Zu den übertragenen Momenten der protevangelischen Erzählung gehört wohl auch die Einführung des derzeitigen jüdischen Königs — also hier des Herodes — als des Hauptschuldigen. Die Apokryphen-Litteratur hat die Herodianische Familie mit den Führern des jüdischen Volkes durchaus in eins gefasst, das zeigt sich z. B. auch in dem neuentdeckten Stück des Petrus-Evangeliums, besonders v. 5 (ed. Harnack, 1. Aufl. 1893, p. 9). Nur der gelehrte Origenes macht zwischen den Juden und Herodes einen Unterschied. (In Matth. Coment. series c. 26, ed. de la Rue III, p. 846).

[2]) Sehr frühe schon müssen auch diese Nebenumstände der Ermordung Zachariae sich festgestellt haben — gewiss nicht lange nach der Vertreibung der Juden aus Jerusalem (135 p. Chr.) — da sie in vielen Punkten, welche Th. Pharmakides in seiner Streitschrift: „*Περὶ Ζαχαρίου υἱοῦ Βαραχίου Ματθ. κγ΄* 35 *καὶ Λουκ. ια΄* 51“, *Ἀθῆναι* 1838, scharfsinnig nachgewiesen hat, (über ihn und den ganzen Streit, welcher diese Schrift veranlasst hat, vgl. Theolog. Studien und Kritiken 1841: „Wiederanfänge der theologischen Litteratur in Griechenland“, p. 20—30,) dem Bericht der Evangelien widersprechen und somit einer Zeit angehören müssen, in welcher die freie mündliche Überlieferung noch neben den Evangelien in Ansehen stand.

übertretung, hier das Zeugnis von der wunderbaren Geburt, wodurch die Juden zum Verbrechen gereizt werden. Man sieht demnach deutlich, dass die Motivierung ein schwankendes Element in der Legende bildete, welches vielleicht sogar der Reflexion der die Geschichte Verwendenden entstammte. Sieht man aber von der Motivierung ab, so steht die Ermordung ganz ohne nähere Verbindung neben dem Vorgang im Tempel.[1]) Eine Bestätigung findet diese Ansicht an einer Homilie, welche in der slavischen Übersetzung dem „Propheten Zacharias" zugeschrieben wird,[2]) aber vielleicht von einem Zacharias genannten Prediger, etwa Zacharias von Mitylene (450—536) oder Zacharias von Jerusalem († 631),[3]) herrührt. Die Predigt hält sich im ganzen ziemlich eng an das Protevangelium, selbst an seinen Wortlaut. Um so auffälliger erscheint es, dass c. VII, 3 in ganz besonders ausgeschmückter Gestalt auftritt. Da wird nämlich Maria vom Hohenpriester nicht auf der dritten Stufe des Altars niedergesetzt (Protevangelium), sondern „auf der höchsten Stufe inwendig an (hinter) dem Vorhange, im Allerheiligsten". Dann aber heisst es: „Und es entsetzten sich alle Leute darob, dass Zacharias ein Mädchen in das

---

[1]) Pseudo-Gregor und Pseudo-Cyrill (s. oben S. 41) haben eine Verbindung herzustellen gesucht, indem sie jenen Platz der Jungfrauen mit dem Zwischenraum zwischen Tempel und Altar identifizierten. Sie zeigen eben damit, dass sie ein Bedürfnis nach engerem Zusammenschluss der einzelnen Bestandteile verspürten.

[2]) Sie ist überschrieben: „Erzählung (oder: Rede; slav.: „Sslowo") von den heiligen Geweihten Joachim und Anna. Werk des Propheten Zacharias" und findet sich in den grossen Tschetji-Mineï des Metropoliten Makarius von Moskau (Ausgabe der Archäographischen Kommission: „Denkmäler des slavisch-russischen Schrifttums" I, fasc. 1, St. Petersburg 1868, col. 427—432), unter dem 9. September (S. Joachim und S. Anna). Dass es eine Homilie ist, erkennt man ganz besonders an der Anrede: „Geliebte", der rhetorischen Haltung des Ganzen, so wie endlich dem Hinweis auf das „gestern" gefeierte Fest der Geburt der Gottesmutter, col. 427 inf. u. a. m.

[3]) Über die verschiedenen Träger dieses Namens vgl. Fabricius-Harless: Bibliotheca graeca, tom. X, p. 633—638. Bei keinem derselben wird eine Homilie zu Ehren der H. Joachim und Anna erwähnt, die mit der unsrigen identisch sein könnte (Init.: „Gleichwie der Prophet David schreibt: Wohl mir, dass Du mich gedemütigt hast" etc.; Fin.: „Und es verliess sie der Engel. Über allem diesem lasset uns rühmen unsern Gott, die hochheilige Dreieinigkeit, Vater, Sohn und Heiligen Geist"), ebensowenig in dem Katalog von Enkomien etc., den Leo Allatius zusammengestellt hat (bei Migne gr., 114, col. 77—114 und 118—122, vgl. auch Fabr.-Harl., X, p. 255).

Allerheiligste geführt hatte".[1]) Dass diese Ausschmückung nicht der Homilet verschuldet hat, beweist die weitere Ausführung, besonders die staunende Betrachtung darüber, dass der den Männern streng verschlossene Raum unbedenklich dem weiblichen Geschlecht zugänglich geworden sei.[2])

Die auf diese Weise gewissermassen gesteigerte Geschichte weist mehrere auffallende Parallelen mit der Erzählung des Origenes auf: denn hier wie dort ist der Hohepriester Zacharias der Urheber einer in prophetischem Geiste der Maria erwiesenen Auszeichnung, welche eine schroffe Verletzung der Tempelordnung in sich schliesst. Dem Entsetzen der Anwesenden in der Homilie entspricht dann dort (bei Origenes) der an dem kühnen Neuerer vollzogene Racheakt. Gemeinsam ist beiden auch noch die merkbare Unkenntnis der wirklichen Einrichtungen des Tempels: der Homilet spricht z. B. von Stufen im Allerheiligsten, Origenes von einem den Jungfrauen eingeräumten Platze, während es nach Josephus[3]) nur eine Abteilung für Frauen gab.

Es bleiben natürlich Verschiedenheiten genug zurück: die Abzweckung der Geschichte, ihre Datierung, ist schliesslich an beiden Orten eine verschiedene; dennoch wird man unschwer das ursprünglich gleiche Legendenmotiv erkennen können: die prophetische Verherrlichung der Reinheit und Heiligkeit der Maria durch Zacharias in einer dem jüdischen Gesetze widersprechenden Weise. Die verschiedenartige Verarbeitung des Motivs wird nicht nur lokal bedingt sein, sondern auch davon abhängen, dass die betreffende Geschichte durch die in ihr auftretenden Personen zwei verschiedenen Legendenkreisen angehörte: demjenigen, der sich um Maria gruppierte, und demjenigen, welcher die Familie des Täufers zum Gegenstand hatte. — Dass die bei Origenes aufbewahrte Geschichte durchaus als eine den Zacharias betreffende aufgefasst wurde, hat uns Pseudo-Basilius gezeigt, welcher sie geradezu „*ἡ κατὰ τὸν Ζαχαρίαν ἱστορία*" nennt. Wir können also die Überlieferung des Origenes doch noch als einen

---

[1]) l. c. col. 430.

[2]) l. c. col. 430—31.

[3]) Josephus: Bellum Judaïcum V, 5, 6, ed. Dindorf II, p. 244 und Antiquitates XV, 11, 5, ed. Dindorf I, 614. Es gab diesen Stellen zufolge sogar nur Bestimmungen darüber, welche Orte den Frauen unzugänglich seien.

Zweig an demselben Stamm, an welchem auch die vorher besprochene gewachsen ist, anerkennen.[1]) Wann und wo sich dieser Zweig abgetrennt hat, muss unentschieden bleiben.

---

[1]) Hier wird auch der Ort sein, der Harmonisierungsversuche zu erwähnen, welche angestellt worden sind, um die einander widersprechenden Überlieferungen des Origenes etc. und des Protevangeliums in Einklang zu bringen. — Der älteste Versuch dieser Art scheint in dem sog. metrischen Synaxar vorzuliegen (wahrscheinlich aus dem Ende des 12. Jahrhunderts, vgl. Ssergius: Orientalische Hagiologie, Moskau 1875, p. 268 seqq.). In slavischer Übersetzung ist derselbe in die Tschetji-Mineï des Metropoliten Makarius übergegangen und werden bei jedem Tage hinter den längeren Erzählungen, Homilien etc. die zugehörigen Abschnitte desselben angefügt. Unter dem 5. September findet sich in dieser Weise ein kurzer Bericht über Zacharias (Ausg. der Archäogr. Komm., fasc. 1, col. 281 seq.), dem einige Verse, angeblich von Christophoros von Mitylene (c. 1000—1050) verfasst, vorangehen (Ssergius l. c. p. 369; Krumbacher l. c. p. 355). In diesem Bericht nun ist in der That das Zeugnis des Zacharias über Maria neben die Flucht der Elisabeth mit Johannes und die Ermordung des Zacharias infolge dieser Flucht gestellt. Die Ermordung geschieht „auf Befehl des Quälers“, aber doch durch die Juden. — In eine engere pragmatische Verknüpfung ist das Zeugnis über Maria und die wunderbare Geburt Jesu mit der Ermordung des Zacharias auf Befehl des Herodes und wegen der Verweigerung der Auskunft über Johannes von dem schon erwähnten Demetrius von Rostow gebracht worden. (Tschetji-Mineï, Band II, 29. December, fol. 191 rect. bis 193 rect.) Die Juden sind es, welche aus Rache für jenes Zeugnis den Herodes gegen Zacharias aufstacheln. (Demetrius kombiniert auch die Motive des Zornes der Schriftgelehrten, wie wir sie bei Origenes und Pseudo-Basilius etc. finden. Zacharias wird angefeindet um der Gesetzesübertretung willen und um des Zeugnisses willen.) Genau dieselbe Harmonisierung finden wir in unserem Jahrhundert bei dem griechischen Gelehrten Constantin Oikonomos (in einer in Briefform gekleideten Abhandlung, aufgenommen in die Zeitschrift: *Εὐαγγελικὴ σάλπιγξ*, Jahrgang 1836—37; vgl. den oben citierten Artikel in Th. St. Kr. 1841, p. 23). — Ob diese Versuche untereinander im Zusammenhang stehen, vermag der Verfasser dieser Arbeit zur Zeit noch nicht zu sagen. Pharmakides wirft wenigstens dem Oikonomos vor, er gebe nicht mehr als der „*συναξαριστής*“ des Nicodemus Hagiorites, die neugriechische Übersetzung des Synaxars, herausgegeben 1819, 1842 und 1868). Deren Vorlage aber war nach Ssergius l. c. p. 276 seqq. das griechische metrische Synaxarion und zwar nach der ersten, kürzeren Recension. Diese hat er mit Hülfe der vollständigeren 2. Recension, des Menologium Basilii Imperatoris und anderer Quellen derselben Art verbessert und vervollständigt. Der slavische metrische Prolog aber ist eine Übersetzung eben jener ersten Redaktion des griechischen (ebda p. 270 seqq.). Somit dürfen wir vielleicht voraussetzen, dass Demetrius und Oikonomos mit ihren Harmonisierungsversuchen auf jene oben citierte kurze Erzählung in den Menaeen des Makarius zurückgehen.

Sicher ist nur, dass die hier hervortretende freie Stellung zum jüdischen Gesetz judenchristliche Kreise als Heimat dieser Tradition ausschliesst.[1]) Um wieviel dieselbe aber älter sein mag als Origenes, vermögen wir nicht zu bestimmen.[2])

---

[1]) In dieser Überlegenheit gegenüber dem jüdischen Kultusbrauch nähert sich Origenes ein wenig dem Standpunkt der *Γέννα Μαρίας*. Aber diese Annäherung braucht nicht auf stofflichem Zusammenhang zu beruhen. Sie erklärt sich aus der inneren Stellung des Origenes zum Buchstaben des Gesetzes und dem äussern Gottesdienst in genügender Weise.

[2]) Schon oben (S. 29, A. 3) sahen wir, dass Surius (l. c. p. 709 seq.) ein Stück der Ausführungen des Gregor und Cyrill für die Erzählung selbst in Anspruch nimmt. Eigentümlich ist es nun, dass er die Ermordung des Zacharias zeitlich von dem Vorgang im Tempel getrennt sein lässt. Er schreibt: „una nocte in templum irrumpentes, in conspectu altaris occidunt Zachariam“. Allein auch die Darstellung des Gregor und Cyrill schliesst diese Auffassung keineswegs aus; es heisst da: „*τὸν ταῦτα μαρτυροῦντα* (Cyr.: *μαρτ. ταῦτα*) *περὶ τοῦ τόκου διαχειρίζονται πρὸς αὐτῷ τῷ θυσιαστηρίῳ* (Cyr. om. *τῷ*) *τὸν ἱερέα ἱερουργήσαντα* (Cyr. *ἱερουργήσοντες*)“. Nur die Angabe, dass der Jungfrauenplatz eben jenen Zwischenraum zwischen Tempel und Altar eingenommen habe, scheint hinderlich zu sein: denn mit dieser Hindeutung auf Matth. 23, 35 ist die Ermordung dicht an das Zeugnis herangerückt. Aber diese Angabe kann der subjektiven Reflexion des Pseudo-Gregor entstammen. — Sehr abweichend ist aber bei Surius gleich darauf erzählt, was die Mörder mit dem Leichnam gethan: „Deinde cum sanguis locum admodum cruentasset et caedem factam plane argueret, terra effossa abscondunt mortuum parricidae, ut qui caedis quoque scelus vellent abscondere. Hoc autem et revera difficile. Est enim scelus factu quidem facile: postquam autem factum sit, celatu difficile. Et sic quidem narratur fuisse occisus Zacharias.“ Doch ist es möglich, dass hier nur eine rationalistische Deutung des wunderbaren Verschwindens des Leichnams Zachariae vorliegt, besonders da die Befleckung des Thatortes mit Blut nicht übergangen wird. — Dieselbe Abwandlung der Legende scheint Hippolyt von Theben in seinem Chronicon zu bezeugen, wenn es bei ihm heisst: „*ἐν γὰρ τῷ ἱερατεύειν αὐτὸν κατὰ τὸ εἰωθὸς αὐτῷ λιθοβολήσαντες αὐτὸν καὶ κροταφήσαντες ἀπέκτειναν· καὶ σύραντες ἐκρέμασαν αὐτὸν εἰς τὴν κοιλάδα τοῦ Ἰωσαφάτ*“ (bei Migne gr., t. 117, col. 1036; Jac. Basnagii: „Thesaurus monumentorum ecclesiasticorum et historicorum sive Henrici Canisii lectiones antiquae“, Tom. III, Antverpiae 1725, p. 34). So heisst es in dem von Canisius zuerst herausgegebenen Kodex aus der Bibliothek des Prinzen Maximilian von Bayern (cf. l. c. p. 20) und auch im Cod. Paris. Evang. 48 (*λιθ. ἐκροτάφισαν καὶ ἔῤῥιψαν* etc., sonst ähnl.), während bei Schelstrate (Cod. Vatic. Graec. 573) und bei Tischendorf (s. u. S. 94, Anm. 4) diese Stelle fehlt. Alle Codices aber stimmen darin überein, dass sie die Ermordung des Zacharias 1 Jahr nach der Taufe Christi und 1 Jahr vor dem Tode des Johannes stattfinden lassen (l. c. p. 26 seq. und 34); cod. Paris. an letzter Stelle $1^1/_2$ Jahre.

Fassen wir zusammen: dass alle verschiedenen Traditionen über das Ende des Zacharias eine gemeinsame Wurzel haben, die heidenchristliche Auslegung von Matth. 23, 35 und Luk. 11, 51, glauben wir wahrscheinlich gemacht zu haben, ebenso aber, dass sie in ihrer gegenwärtig uns vorliegenden Form von einander mehr oder weniger unabhängig sind. Am frühesten hat sich die gnostische Form der Legende ausgebildet, ist aber von der gegebenen Grundlage aus eigene Wege gegangen und hat sich in Verbindungen mit der heidnischen Sage vom Eselskultus der Juden, also mit altsemitischen und ägyptischen mythologischen Vorstellungen[1]) eingelassen. Ihre Heimat ist Syrien, ihre Entstehungszeit jedenfalls vor dem letzten Vierteil des 2. Jahrhunderts, wahrscheinlich aber viel früher anzusetzen. — Der Hauptstock der Legende hat sich dagegen im engsten Zusammenhang mit den Wandlungen der Jerusalemer Lokaltradition im 2. Jahrhundert entwickelt: rabbinische Sagen, vielleicht auch ältere jüdische Apokryphen, haben ihm das Gepräge und die Mehrzahl der Einzelzüge verliehen. Schon bald nach 135 p. Chr. n. mögen sich diese festgestellt haben, zu Tage aber tritt diese Tradition erst am Ende des 3. Jahrhunderts, und zwar in Ägypten. Die endgültige schriftstellerische Ausprägung, wie sie uns jetzt im Protevangelium vorliegt, ist nicht vor dem 5., vielleicht 4. Jahrhundert (Barbarus Scaligeri; Eustathius) nachzuweisen. Ursprünglich hat dieser Typus der Erzählung einem grösseren Ganzen von Zacharias- und Johanneslegenden angehört und ist nur durch seine Verbindung mit dem Protevangelium bis in spätere Zeiten hinein erhalten geblieben. — Aus diesem grösseren Ganzen hat sich schon sehr früh ein anderes Stück losgelöst, ist vielleicht sogar aus dem Kreise der Marienlegenden übernommen worden: es tritt uns in der Mitte des 3. Jahrhunderts mit dem Anspruch, Teil einer apokryphen Schrift zu sein, in Caesarea Palaestinae als besondere Tradition von der Veranlassung der Ermordung Zachariae entgegen, während es wahrscheinlich ist, dass der Tod des Zacharias nicht in diesem Zusammenhang ursprünglich erzählt worden ist. Im weiteren Verlaufe hat diese Form der Legende, gestützt auf die Autorität des Origenes, noch mehr aber auf die des Basilius, Gregor von Nyssa und Cyrill von Alexandrien, gerade

[1] Vgl. Roesch: Caput asininum (s. oben S. 36, A. 1) p. 538 sq.

in kirchlich viel geltenden Kreisen Anerkennung gefunden, ist auch hier und da mit der vorher besprochenen harmonisiert worden. —

§ 5.

Wir haben uns nun der Frage nach jenem grösseren Ganzen von Zacharias- und Johanneslegenden zuzuwenden, dessen Existenz wir bisher mehr vorausgesetzt als bewiesen haben. — Nur spärliche und dürftige, wenig unter sich übereinstimmende, in der patristischen und hagiologischen Litteratur weit zerstreute Aussagen sind bis zur Stunde davon bekannt gewesen. Auch betreffen alle diese Aussagen fast nur den Johannes und seine Mutter. Dass sie aber auf Luk. 1, 80 zurückgehen, wie Conrady will,[1]) kann doch wohl nur von einigen gelten, — von den übrigen nur insofern, als diese Dichtungen allerdings da einsetzen, wo der kanonische Bericht abbricht. Am ehesten ist der von Conrady beigebrachte Ausspruch des Chrysostomus:[2]) Johannes habe sein ganzes erstes Lebensalter in der Wüste verlebt, auf Luk. 1, 80 zurückzuführen. Andere Quellen aber setzt Augustin voraus, der in einem „sermo in natalem diem Johannis"[3]) von diesem sagt, er habe als Knabe von 7 Jahren in der Wüste zu leben begonnen. Diese sieben Jahre sind wohl nicht ohne Zusammenhang mit den sechs Jahren, welche Johannes nach dem oben erwähnten koptischen Synaxar vom Jahre 1425[4]) unter der Obhut seiner Mutter im Gebirge zugebracht haben soll. „Danach", heisst es hier weiter, „ging sie zur seligen Ruhe, der Knabe blieb in der Wüste bis zu der Zeit, da er den Israeliten erschien." Eine in den Zahlen ganz verschiedene, im wesentlichen aber ganz ähnliche Überlieferung wird durch Cedrenus[5])

---

[1]) l. c. p. 780.

[2]) Opp. VII, p. 471[2] ed. Montf. (hom. 37, 3 in Matth.), vgl. auch hom. 10, 4, VII, p. 166: *„οὗτος (Ἰωάννης) δὲ δι' ὅλου τὴν ἔρημον ᾤκησεν ἐκ σπαργάνων αὐτῶν"*; ebenso hom. 12, 2, p. 186; Conrady: Opp. II, 372[3] (?).

[3]) Bei A. Maï: Nova Patrum bibliotheca I, 400 (Romae 1852); Sermo CLXXVIII aus Cod. Vat. 479, fol. 256 b sqq.: „Nam et Messiam exspectabant, et Johannem miraculose conceptum et natum audiebant: ipsum puerum in deserto annorum septem habitare videbant etc."

[4]) ed. Wüstenfeld, p. 16, s. oben S. 47.

[5]) Georgius Cedrenus, ed. J. Bekker, Tom. I, Bonnae 1838, p. 328 seq.

und Epiphanius Monachus[1]) vertreten. Sie lassen die Elisabeth in derselben Höhle, wohin sie mit Johannes geflohen, schon nach 40 Tagen sterben. Johannes wird dann dortselbst (nach Cedrenus: von einem Engel) erzogen[2]) und verbleibt in der Wüste bis zu seinem öffentlichen Auftreten. Fraglich dürfte es sein, ob die Verflechtung des Zacharias und der Elisabeth in die Genealogieenberechnung bei Hippolyt von Theben, Josephus Christianus, Epiphanius Monachus, Nicephorus Kallisto eine Bekanntschaft mit dem Zacharias-Johannes-Legendenkreise beweist, oder auf andere Quellen zurückgeht.[3]) Eine bei weitem interessantere Nachricht als diese versprengten Überreste von Überlieferungen zweifelhafter Herkunft bietet das auch sonst so merkwürdige „Opus imperfectum in Matthaeum“. Hier heisst es, es sei „in secretioribus libris manifeste hoc scriptum“, dass Johannes der Täufer von Christo getauft worden sei.[4]) Spuren eines Buches, welches davon hätte er-

---

[1]) Epiphanius Monachus, ed. Dressel p. 27. Übrigens sagt dieser von der Elisabeth bloss, dass sie „wiederhinaufgestiegen sei (*ἐπανῆλθε*)“.

[2]) An Cedrenus schliesst sich Nicephorus Kallisto an (lib. I, c. 14, bei Migne graec., 145, col. 676, a, b). — Derselbe sagt aber nicht, wie es mit Elisabeth geworden.

[3]) Hippolyt: vgl. Basnagius-Canisius l. c. p. 28 seq. und 36 seq.; Hypomnesticum Josephi, ed. J. A. Fabricii (ad calcem Codicis Pseudepigraphi Veteris Testamenti, voluminis alterius, Hamburgi 1723), cap. CXXXVI, p. 288 seqq.; Epiphanius ed. Dressel p. 16, 19; Nicephorus l. II, cap. 3, bei Migne gr., tom. 145, col. 760—762. Nicephorus gibt Hippolyt von Portus als seine Quelle an. Basnage bemerkt l. c. p. 31 seq., dass diese Genealogie in manchen Handschriften an der Spitze des Lukas-Evangeliums zu lesen sei. (In der That findet sich inmitten der genealogischen Ausführungen des Canisianischen Fragmentes der Satz: „*καὶ δηλοῖ τὸ κατὰ Λουκᾶν ἅγιον εὐαγγέλιον*“, p. 37.)

[4]) Im Zusammenhang lautet die Stelle (hom. IV ad Matth. 3, 15): „Dum autem dicenti Joanni: „Ego a te debeo baptizari“, respondit: „Modo interim sine“, ostendit, quia postea Christus baptizavit Joannem, quamvis in secretioribus libris manifeste hoc scriptum sit. Et Johannes quidem baptizavit illum in aqua, ille autem Joannem in spiritu“ (ed. Montfaucon[2], Opera Joann. Chrysostomi, tom. VI, p. 773, cl. 2, c). Man sollte also eigentlich denken, dass in den hier erwähnten Apokryphen von einer erst später erfolgenden Taufe des Johannes die Rede sei. Der Ausdruck: „libri secretiores“ ist aber gar zu unbestimmt, während derselbe Verfasser sonst apokryphe Bücher ganz ausdrücklich und unzweideutig citiert (so das Buch Seth, ein Itinerarium Petri, einen apokryphen Ezechiel, den Pastor Hermae etc.). Man wird also keinen Grund haben, den Ausdruck zu pressen, und einen Gedächtnisfehler des Verfassers zulassen müssen, besonders wenn sich

zählen können, sind, wie es scheint, noch nicht ausfindig gemacht worden. Wir sind nun aber in der Lage, ein apokryphes Stück darzubieten, welches von einer Taufe des Johannes durch den Herrn selbst berichtet und nebenbei eine ganze Reihe von apokryphen Zügen aus dem Leben des jugendlichen Johannes und seiner Eltern enthält. — Es ist uns in dem Kapitalwerk der russischen hagiographischen Litteratur erhalten, den sogenannten „Tschetji-Mineï" des Metropoliten Makarius von Moskau.[1]) Unter dem 5. September, — dem

---

wirklich ein apokryphes Stück findet, das eine Taufe des im Kindesalter stehenden Johannes berichtet. Übrigens hält der Verfasser diesem Apokryphon gegenüber eine ablehnende Stellung ein: seine Folgerung gründet er nicht auf dasselbe, sagt zum Überfluss noch, dass die Taufe Johannis durch Christum, seiner Meinung nach, „im Geiste" geschehen sei. — Die Abfassungszeit des Opus imperfectum ist noch bis zur Stunde eine offene Frage, zu deren Lösung noch sehr geringe Anstrengungen gemacht worden sind. Als feststehend darf wohl angenommen werden, dass die Originalsprache das Lateinische ist, aber auch dass es Arianischen Kreisen entstammt; (freilich meint Cave: Script. eccl. hist. litt., Oxon. 1740, Tom. I, p. 316 seq., dass die arianisch klingenden Stellen nur Glossemata und Anmerkungen eines Arianers seien, die durch Versehen der Abschreiber in den Text geraten sind;) ferner, dass es einer Zeit angehört, da der Arianismus entschieden im Rückgange war. Da nun aber der Verfasser dem Reiche angehört (hom. 38, p. 899, cl. 2, a: das „Charagma" des Kaisers mache die Münzen gültig), so wird man wohl nicht so weit hinuntergehen dürfen, wie Montfaucon es will (Diatribe ad opus imperfectum in Matthaeum, l. c. p. 736), d. h. bis in das 6. oder 7. Jahrhundert. Wir haben eben aus so später Zeit keine Nachricht mehr von Arianern auf Reichsgebiet. Abgesehen davon aber hat Cave l. c. mit dem Hinweis auf eine Stelle in hom. 49 Recht, wo der Verfasser ausspricht, er habe alle Häresieen und „geistlichen Übel" von Constantins Zeit bis auf die des Theodosius aufgezählt (hom. 49, p. 945, cl. 1, a, b). Er wird also wohl nicht allzu lange nach Theodosius I. geschrieben haben. Dazu stimmt auch, dass er das Heidentum als noch vielerorts in Geltung befindlich darstellt (Montfaucon p. 737 nach homm. 10, 13, 20). — Manches spricht dafür, dass Gallien als der Ort der Abfassung anzusehen ist (Cave p. 317).

[1]) Über die historische und litteraturgeschichtliche Bedeutung des Metropoliten Makarius, geb. 1482 gest. 1563, siehe z. B. Philaret (von Tschernigow): „Geschichte der Kirche Russlands", übersetzt von Blumenthal, Frankfurt a. M. 1872, I. Teil, p. 326 sqq. 12 Jahre lang hat Makarius, seinen eigenen Worten gemäss, an dieser Sammlung gearbeitet, — während er Erzbischof von Nowgorod war (1526—1546): ging doch sein Plan dahin, nicht nur die Heiligenlegenden in diesem Werk zu vereinigen, sondern „alle heiligen Bücher, welche im russischen Lande gefunden werden". Demgemäss ist die ganze Heilige Schrift samt Kommen-

fast allgemein angenommenen Datum für das Gedächtnis des Zacharias, des Vaters Johannis —, sind mehrere diesem Heiligen gewidmete Stücke zusammengestellt: 1) der kurze Bericht aus der slavischen Redaktion des Menologium Basilii Imperatoris, 2) — wohl wegen des gleichen Namens des Verfassers — eine „Rede des Propheten Zacharias an die Unbarmherzigen", mit Sacharja 7, 9 sqq. fast identisch, 3) das oben benutzte Enkomium des Bischofs Clemens, des Bulgaren, 4) eine „Erzählung von der Geburt Johannes des Vorläufers und von der Tötung seines Vaters Zacharias", 5) aus dem metrischen Prolog, slavischer Redaktion, ein Tristichon und der oben erwähnte kurze Bericht.[1]) Von dem sub No. 4 genannten Stück haben wir nun zu handeln. — Ausser in die Makarjewsche Sammlung scheint es nur noch in die sogenannten Tschetji-Mineï des Moskauer Priesters Johannes Miljutin, — zusammengestellt in den Jahren 1646—1654, nach Handschriften der Troïzko-Ssergiewschen Laura, nur handschriftlich vorhanden —, übergegangen zu sein. Für sich allein ist es noch vorhanden 1) in einer Handschrift des Rumjanzowschen Museums in Moskau, No. 435, 4°, saec. XV exeuntis, pag. 229—234, und zwar unter der Überschrift: „am 7. (Januar): Tod und Martyrium des

taren der Kirchenväter, sämtliche ins Russische übersetzten Werke dieser, der Nomokanon und vieles andere aufgenommen worden. Die Sammlung ist in drei Handschriften erhalten, von denen die eine (älteste, noch unvollständige) im Besitze der Petersburger geistlichen Akademie ist (früher in der Sophienkirche in Nowgorod), zwei aber sich in der Moskauer Synodalbibliothek befinden. (Die eine der letzteren, „Zarski Spissok" genannt, d. h. Codex Caesareus, weil im Jahre 1553 von Makarius selbst dem Zaren Johann IV. dargebracht, zählt in 12 Bänden 13528 Blätter, d. h. 27057 Seiten folio). Leider ist erst der geringste Teil (September und Oktober) von der kaiserlichen Archäographischen Kommission in St. Petersburg herausgegeben worden (1868 ff.). Von dem übrigen Inhalt existiert eine genaue Beschreibung, verfasst von A. W. Gorskij und K. J. Newostrujeff, herausgegeben von E. W. Barssoff (Vorlesungen in der Kaiserlichen Gesellschaft für russische Geschichte und Altertümer, an der Moskauer Universität bestehend, 1884, Heft I und 1886, Heft I). Leider bricht auch diese Beschreibung beim Monat Juni ab.

[1]) Eine ähnliche Anordnung des Stoffes geht das ganze Werk hindurch, nur dass, wo es Schriften unter dem Namen eines Heiligen gibt, diese an die Lebensbeschreibung desselben angeschlossen werden. So schliesst sich unter dem ersten September an das Leben Josuas (aus dem Menologium Basilii) das biblische Buch Josua, dem dann noch Richter und Ruth folgen.

heiligen Johannes, des Vorläufers und Täufers". Init.: „Da Jesus in Bethlehem, im Judäischen, geboren war, stellte Herodes, der Vierfürst, eine Nachsuchung an etc."; 2) in einer Handschrift des kirchlich-archäologischen Museums an der geistlichen Akademie zu Kijew, No. 516, saec. XVI aut XVII, 4°, p. 1—5: „Desselben Monats am fünften Tage (5. September): Erzählung von der Ermordung des heiligen und berühmten Propheten Zacharia, Vaters des Vorläufers". Init.: „Im 40. Jahre, da Herodes herrschte etc.". — Etwas Ähnliches scheint in einem Codex Coïslinianus in griechischer Sprache vorzuliegen (Cod. No. 296, olim 83, membr., saec. XII, fol. 12); der Anfang lautet hier: „*ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις γεννηθέντος τοῦ Ἰωάννου* etc." Von Fabricius wird dieses Stück als „historia apocrypha de Johanne Baptista" bezeichnet.*) —

Wir lassen hier das slavische Stück in deutscher Übersetzung des Makarjewschen Textes, da uns gegenwärtig kein besserer erreichbar ist, folgen und suchen dann, soviel als möglich zur Erklärung desselben herbeizubringen, in der Hoffnung, dass künftige, umfassendere Nachforschungen auch reichere Resultate zu Tage fördern werden.

An demselben Tage (5. September) Erzählung von der Geburt Johannes des Vorläufers und von dem Tode seines Vaters Zacharia.

Kapitel I v. 1.**) Im 40. Jahre der Herrschaft des Herodes[1]) veranstaltete dieser eine Nachsuchung, um das Kind, welches in Jerusalem (im uspenskischen Kodex der Moskauer Synodalbibl. und im Kod. der Petersb. geistlichen Akademie ist dafür in marg. emendiert: „in Bethlehem") war, umzubringen; da empfing Joseph den Bescheid von dem Engel Saphodamuël, welches (sic) die Kraft Gottes des Höchsten ist,[2]) das Kind zu ergreifen und nach Ägypten zu fliehen,[3]) was er auch ausführte.

---

*) Fabricius-Harless: Bibliotheca graeca, t. X, p. 257.

**) Bei Makarius hat der Text keine Einteilung; um das Citieren zu erleichtern, ist er hier in Kapitel und Verse, den Sinnabschnitten gemäss, geteilt worden. Von Parallelstellen werden nur solche angeführt, welche im Wortlaut mit dem obigen Text zusammentreffen. — Entferntere Anklänge und Gedankenparallelen sind der weiteren Besprechung (in § 6) vorbehalten. Bei den griechischen Lesarten ist Tischendorf: Ev. Apocr. [1] benutzt.

[1]) Wörtlich, nach dem gedruckten Texte und der dort beliebten Interpunktion, müsste es heissen: Im 40. Jahre, da Herodes herrschte, veranstaltete etc.

[2]) Matth. 2, 13 *Ἄγγελος Κυρίου (φαίνεται κατ' ὄναρ) τῷ Ἰωσὴφ λέγων·* ebenso Cod. N des Protev. Jakobi c. 21 in fine et F b G H c. 22, 2; H om. *κατ' ὄναρ·* F b G: *ἐφάνη·* H: *παρέστη·* codd. Ev. Matth. *κ. ο. ἐφάνη* (B al[1] it. vulg. Ir. int. pp lat.).

[3]) Matth. 2, 13 und cod. N Protev. Jakobi c. 21 fin.: . . . *παράλαβε τὸ παιδίον (καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ) καὶ φεῦγε εἰς Αἴγυπτον·* G H (c. 22, 2): *ὕπαγε,* F b: *φεῦγε.*

v. 2. Und alsbald, nachdem er das Kind ergriffen und dessen Mutter zu sich genommen, kam er nach Ägypten [1]) und verbrachte hier 12 Monate [2]) im Hause des Alpheus, eines Mannes Gottes.

[1]) Matth. 2, 14 und Protev. Jak. cod. N c. 21 fin.: . . . *ὁ δὲ* [*Ἰωσὴφ φοβηθεὶς νυκτὸς* add. cod. N; Ev. *ἐγερθεὶς*] *παρέλαβε τὸ παιδίον καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ νυκτὸς* [om. N] *καὶ ἀνεχώρησεν* [cod. N: *ἀπῆλθεν* et sim. F b c. 22, 2] *εἰς Αἴγυπτον.*

[2]) Matth. 2, 14: *καὶ ἦν ἐκεῖ ἕως τῆς τελευτῆς Ἡρώδου·* cod. N: *καὶ διῆγεν ἐκεῖ* etc.

Kap. II v. 1. Da aber Jesus gesucht und nicht gefunden wurde, befahl Herodes sofort, zu grosser Wut erzürnt,[1]) die Kinder in Bethlehem, von 2 Jahren und darunter,[2]) umzubringen.[3]) (P. E. c. 22, 1.)

[1]) Matth. 2, 16 *τότε Ἡρώδης . . . . ἐθυμώθη λίαν, καὶ* etc.; paene item Protev. D F b; F a *ὀργισθεὶς* et ceteri cod.; N *θυμωθεὶς.* Omn., exc. N, om. *Ἡρώδ.*

[2]) Matth. 2, 16 (*πάντας*) *τοὺς παῖδας, τοὺς ἐν Βηθλεὲμ (καὶ ἐν πᾶσι τοῖς ὁρίοις αὐτῆς) ἀπὸ διετοῦς καὶ κατωτέρω·* Protev. A E *τὰ βρέφη ἀπὸ διετοῦς καὶ κατωτέρω·* B J L Posselt: *πάντα τὰ παιδία ἀ. δ. κ. κ.,* L.: *πάντας τοὺς παῖδας* etc. D F b: *πάντας τοὺς παῖδας* etc. H: *πάντα τὰ βρέφη* etc. Praeterea B D F b J Pos. add. *τοὺς* (B. *τὰ* J om.) *ἐν* (D add. *τῇ*) *Βηθλεέμ·* N: *πάντας τοὺς ἐν Βηθλεὲμ παῖδας (καὶ ἐν πᾶσι τοῖς ὁρίοις αὐτῆς) ἀ. δ. κ. κ.* Eustathius: *πάντα τὰ ἐν τῇ Βηθλεὲμ παιδία.*

[3]) Eustathius: *ἀναιρεθῆναι προσέταξεν·* Matth. 2, 16: *ἀποστείλας ἀνεῖλεν·* Protev.: *ἔπεμψεν φονευτὰς λέγων . . ἀποκτείνατε* cum A E; C F a: *κελεύων* (C *κελεύσας*) *αὐτοῖς ἀνελεῖν·* B J L Pos. *κελεύων . . . ἀνελεῖν.*

v. 2. Da nahm Elisabeth ihren Sohn Johannes [1]) und floh ins Gebirge.[2])

[1]) (Protev. 22, 3.) Cod. C: *ἡ δὲ Ἐλισάβετ λαβοῦσα τὸν Ἰωάννην* (alii codd.: *ἀκούσασα ὅτι Ἰωάννης ζητεῖται* etc. et similiter). Eust.: (*ἐν οἷς καὶ τὸν Ἰωάννην ἔτι νήπιον ὄντα ἀνελεῖν ἐσπούδα·*) *ἡ δὲ Ἐλισάβετ ἁρπάσασα αὐτόν.*

[2]) omn.: *ἀνέβη (εἰς τὴν ὀρεινήν,* D: *εἰς τὸ ὄρος)·* Eust.: *εἰς τὴν ἔρημον ἔφυγε.*

v. 3. Herodes aber, der ihn gesucht und nicht gefunden hatte,[1]) sandte seine Mordknechte[2]) zu Zacharia, dem Vater jenes,[3]) forschend:[4]) „wo ist dein Sohn Johannes?"[5]) — P. E. c. 23, 1.

[1]) F a: Ὁ δὲ Ἡρώδης, ζητήσας τὸν Ἰωάννην etc.; cf. Petrus Alexandrinus can. XIII, Migne gr., 18, col. 504, b (s. oben S. 39): ἕτερον παιδίον ζητήσας ἀποκτεῖναι καὶ μὴ εὑρὼν etc.

[2]) Omn. codd.: ὑπηρέτας, et sine: αὐτοῦ.

[3]) „τὸν πατέρα αὐτοῦ" add. B D H L Pos.

[4]) Omnes codd.: „λέγων" aut sim. D F a add. αὐτῷ.

[5]) cod. D: ποῦ ἔστιν ὁ υἱός σου.

v. 4. Es antwortete aber Zacharia und sprach:[1]) „Ich bin ein Diener des Herrn, des Gottes Israëls,[2]) von meinem Sohne aber weiss ich nicht, wo er sei."[3]) P. E. c. 23, 1.

[1]) Protev.: ὁ δὲ ἀπεκρίνατο (cum A E H; B D ἀπεκρίθη) λέγων αὐτοῖς (cum A E; D H: αὐτοῖς λέγων· B Pos. om. αὐτ.)· L ὁ δὲ ἀποκριθεὶς λέγει.

[2]) Protev.: ἐγὼ λειτουργὸς ὑπάρχω (D: εἰμί) τοῦ Θεοῦ (sic plurimi C κυρίου τοῦ Θεοῦ). Protev. add.: καὶ προσεδρεύω τῷ ναῷ κυρίου (sic Text. rec.; alii codd. similiter).

[3]) Eust. τί ἐγένετο ὁ υἱός μου οὐκ ἐπίσταμαι. Protev.: οὐκ οἶδα ποῦ ἔστιν ὁ υἱός μου (sic plurimi codd.).

v. 5. Sie kamen aber und meldeten[1]) dem Könige die Worte[2]) Zachariae. P. E. c. 23, 2.

[1]) ... καὶ ἀνήγγειλαν (A F b ἀπήγγειλαν) ... cum A B E F b H J L Pos.

[2]) F b ... πάντα τὰ ῥήματα ταῦτα· Pos.: τὰ ῥήματα ταῦτα.

Ceterum plurimi codices habent: Καὶ ἀπῆλθον οἱ ὑπηρέται καὶ ἀνήγγειλαν τῷ Ἡρώδῃ ταῦτα πάντα.

v. 6. Der aber, in noch grösserem Zorn[1]) entbrannt, sprach: „Wenn etwa („jegda") sein Sohn in Israël herrschen soll?"[2]) P. E. c. 23, 2.

[1]) Plur. codd.: καὶ ὀργισθεὶς ὁ Ἡρώδης εἶπεν· F b: καὶ ἐπὶ πλεῖον ὀργισθεὶς etc.

[2]) F a: μὴ ὁ υἱὸς αὐτοῦ μέλλει βασιλεύειν ἐν τῷ Ἰσραήλ; F b: τάχα ὁ etc. J.: ἐν τῷ Ἰσραήλ cet. τοῦ Ἰσραήλ.

v. 7. Und er sandte zu ihm und sprach:[1]) „Geht hin und setzt ihm zu; wenn er dann (da) seinen Sohn hergeben wird, so sollt Ihr ihn in Ruhe lassen (nebresjete), wenn aber nicht, so ergreift und führt ihn zu mir!"[2]) P. E. c. 23, 2.

[1]) B H J L Pos.: καὶ ἀπέστειλεν πρὸς αὐτὸν (πάλιν) λέγων ... (Pos.: πάλιν πρὸς Ζαχαρίαν)· F a: καὶ πέμψας (τοὺς ὑπηρέτας) αὐτοῦ πρὸς Ζαχαρίαν εἶπε (sine: πάλιν).

[2]) In der Homilie des Clemens (s. oben S. 50, A. 2; Tschetji-Mineï, fasc. 1, col. 275) antworten die Häscher auf das v. 4 gesagte: „Uns ist geboten: wenn er nun seinen Sohn nicht ausliefert, führt ihn aus dem Altarraum hinaus und tötet ihn!"

Kap. III v. 1. Die Häscher (eig. „Folterknechte" = mutschitelewje; letzteres wohl für „mutschitelewe") aber kamen als seine Helfershelfer (? „posluschjnizy") zu Zacharia und sprachen: „gib Deinen Sohn her![1]) wenn Du ihn aber nicht hergibst, so werden wir Dein Blut im Tempel (eig. „in der Kirche") Gottes vergiessen!"[2])

[1]) Eustathius: primo loco (cap. II, v. 3): *„δὸς τὸν υἱόν σου"* · secundo (hic): *„δὸς ἔξω τὸν υἱόν σου."*

[2]) Cf. cap. II, v. 7, n. 2.

v. 2. Und es sprach Zacharia:[1]) „Mein Blut werdet ihr wohl vergiessen,[2]) aber meine Seele wird der Herr im Himmel aufnehmen"[3]) (obrjastschetj, eig. = wird finden; aber nach Miklosich: Lexicon Palaeo-Slovenico-Graeco-Latinum, 2. Ausgabe, Wien 1862—65, p. 476, kann es auch „acquiret" heissen; Miklosich beruft sich auf Glagolita Clozianus I, 540). P. E. c. 23, v. 3.

[1]) *„Καὶ εἶπε Ζαχαρίας"* cum A B E H J L.

[2]) B J Pos.: *„σὺ μὲν* (J om.) *οὖν ἐκχεεῖς μου τὸ αἷμα"* · Eust. *σὺ μὲν ἔχε* (Tischendorf: *ἔκχεε? χέε?*) *μου τὸ αἷμα.* Barbarus Scaligeri: Tu effundis sanguinem meum.

[3]) *τὸ δὲ* (B F b J L) *πνεῦμα μου ὁ δεσπότης* (A E F b) *δέξεται* (A B E H J L Pos.); item Syr. et B. Scal.; Eust.: *τὸ δὲ πνεῦμα μου ὁ θεός. δέξαι δὲ καὶ* (Tischendorf: corrige *ὁ θεὸς δέξεται καὶ*).

v. 3. Und alsbald begannen sie in derselben Nacht in der Vorhalle des Tempels[1]) auf ihn loszuschlagen. Er aber gelangte kriechend in die Nähe des Altars und hier[2]) vergossen sie sein Blut. P. E. c. 23, 3.

[1]) Eigentlich: „mit der Vorhalle" (predwerjmi). Dass hier bei der Übersetzung aus dem griechischen der Dativ statt durch den Lokativ fehlerhaft durch den Instrumentalis wiedergegeben worden, ist darum nicht anzunehmen, weil es im Griechischen keinen Dativus locativus (wenigstens in dieser späten Zeit) gibt. Man wird sich dafür entscheiden müssen, einen Fehler des Abschreibers hier zu finden, indem statt pred' dwerjmi (= „vor den Thüren") aus Versehen: „predwerjmi" geschrieben wurde. „Pred' dwerjmi oltarja" („vor den Thüren des Altars") ist Zacharias erschlagen worden, einer eigentümlichen Rezension der capp. 17—25 des Protevangeliums zufolge, welche bei A. Pypin in den „Denkmälern der alten russischen Litteratur", Ausgabe des Grafen G. Kuschelew-Besborodko, 3. Lieferung, St. Petersburg 1862, p. 76—80 nach cod. 435 des Rumjanzowschen Mus., saec. XV, fol. 190—199 abgedruckt ist. (Vgl. Bon-

wetsch bei Harnack-Preuschen: Geschichte der alt-christlichen Litteratur I, 2, p. 909, Zeile 9—11 von unten). — Protev. codd. A B E H J L Eusth.: (ὅτι αἷμα ἀθῷον ἐκχέεις aut sim.) εἰς (A ἐπί) τὰ πρόθυρα τοῦ ναοῦ κυρίου. C: παρὰ τὰ πρόθυρα τ. ν. κυρίου. F a (cum sqq. conjungens add.: παρὰ τὰ πρόθυρα τοῦ ναοῦ καὶ τοῦ θυσιαστηρίου, item Pos. omissis κ. τ. θυσιαστ.).

[2]) Eusth.: (καὶ ὁ Ἡρώδης ἐπὶ τούτοις ὀργισθείς) μεταξὺ τοῦ θυσιαστηρίου (ἀναιρεθῆναι αὐτὸν πρὸ τοῦ διαφαῦσαι προσέταξεν). Cf. supra n. 1: cod. F a et Pypin p. 80.

v. 4. Und es gerann[1]) und ward wie ein Stein[2]) zum Zeugnis und zum Gericht über Herodes. P. E. c. 24, 2 u. 3.

[1]) Cf. infra ad. c. IV, 3. (Protev. c. 24, 2).

[2]) Protev. c. 24, 3 cod. B L: ἀλλ' εὗρον (L post αὐτοῦ pon.) τὸ αἷμα αὐτοῦ ὡς (C ὡσεὶ) λίθον γεγενημένον . . . F a καὶ γενόμενον ὡσεὶ λίθος· Syrus c. 24, 2 (Wright p. 5): „the blood that was shed and hardened like a stone" (vgl. Nachtrag 6).

Kap. IV v. 1. Und am frühen Morgen[1]) kam[2]) das Volk[3]) und Zacharia ging nicht heraus, ihnen entgegen, wie er gewöhnlich herauszugehen pflegte.[4]) P. E. c. 24, 1.

[1]) Eust.: ὄρθρου.

[2]) Eust.: παραγενόμενοι· F a: ἦλθον (ceteri: ἀπῆλθον).

[3]) Omnes: οἱ ἱερεῖς· Pypin p. 80 hoc loco omittit: οἱ ἱερεῖς, sed paulo post: „staachu ierjei" = „ἵστασαν οἱ ἱερεῖς". Idem habet Syrus.

[4]) D F a καὶ οὐκ ἀπήντησεν αὐτοῖς Ζαχαρίας κατὰ τὸ ἔθος (D: ειωθός) καὶ ηὐλόγησεν αὐτούς aut sim. C κ. ο. ἀπ. αὐτοῖς Ζαχαρίας κατὰ τὸ ειωθὸς etc. E καὶ αὐτὸς etc. . . . Alii paene omnes: . . . ἡ εὐλογία του Ζαχαρίου. Eust.: ἐξενίζοντο κατὰ τὸ ειωθὸς μὴ ὑπαντήσαντος αὐτοῖς τοῦ ἀρχιερέως etc.

v. 2.[1]) Da er aber verzog,[2]) fasste einer von ihnen Mut,[3]) ging hinein in das Innere, ins Heiligtum,[4]) und hörte[5]) eine Stimme aus dem Altar hervor, die da sprach:[6]) „Zacharia ist erschlagen worden!"[7]) P. E. c. 24, 2.

[1]) Cod. D om. cum nostro: καὶ ἵστησαν οἱ ἱερεῖς etc. usque ad . . . τὸν ὕψιστον.

[2]) Codd.: χρονίσαντος δὲ αὐτοῦ· F a: χρονίζοντος. F a om.: ἐφοβήθησαν πάντες aut ἅπαντες, quod apud ceteros.

[3]) C Eust. ἀποτολμήσας (cet. τολμήσας) εἷς (A E H: τις· Eust. εἷς τις) ἐξ αὐτῶν (sic et ceteri).

[4]) A D E F a F b G H: εἰσῆλθεν εἰς τὸ ἁγίασμα (F a add.: τοῦ θυσιαστηρίου).

[5]) Protev.: omnes codd. καὶ εἶδε etc. vid. ad v. 3.

[6]) A F b G H: καὶ φωνὴν λέγουσαν (scil. εἶδε)· B D E L.: καὶ φωνὴ λέγουσα· C F a: καὶ ἰδοὺ φωνὴ λέγουσα· Eustathius: καὶ ἀκούει φωνῆς λεγούσης.

[7]) Omnes: Ζαχαρίας πεφόνευται (καὶ οὐκ ἐξαλειφθήσεται etc.).

v. 3. Und er trat hinzu und sah das Blut geronnen,[1]) den Leichnam aber verschwunden.[2]) P. E. c. 24, 2 u. 3.

[1]) A C E F[a] F[b] G H.: *καὶ εἶδε (παρὰ τὸ θυσιαστήριον κυρίου* aut similiter, cf. supra v. 2 „eine Stimme **aus dem Altar** hervor") *αἷμα πεπηγός.* Eust.: *ὁ δὲ θεωρεῖ αἷμα πεπηγὸς παρὰ τὸ θυσιαστήριον.*

[2]) c. 24, 3 *τὸ δὲ* (C) *σῶμα* (A C D F[a] Eust.) *αὐτοῦ* (D om.) *οὐχ εὗρον* (F[b] *οὐχ εὑρέθη*).

v. 4. Und er ging von dannen heraus[1]) und verkündigte[2]) dem Volke[3]) das Geschehene.[4]) P. E. c. 24, 2 u. 3.

[1]) c. 24, 2 A B E F[b] L (D F[a] Eust. *καὶ ἐξελθών*) *καὶ ἐξῆλθε·* c. 24, 3: A B E F[b] H L Pos. *καὶ (φοβηθέντες) ἐξῆλθον.* C: *ἐξελθόντες δὲ* F[a] *ἀπελθ.*

[2]) c. 24, 2: D Eust. *ἀπήγγειλε·* ceteri: *καὶ ἀνήγγειλε·* A: *καὶ ἀπήγγειλε·* F[a]: *ἀνήγγειλε.* — c. 24, 3 omnes: *ἀνήγγειλαν* aut *ἀπήγγειλαν.*

[3]) c. 24, 2 omnes: *τοῖς ἱερεῦσιν·* c. 24, 3 „*τῷ λαῷ*" fere omnes; sed A F[b] Q om.

[4]) c. 24, 3 omnes: *ὅτι Ζαχαρίας πεφόνευται·* sed c. 24, 2 A C D (item E?) F[a] G H add.: *ἃ* (D *ταῦτα ἅπερ*) *εἶδε* (A *οἶδε*, H *ἴδεν*) *καὶ* (H add. *ἃ*) *ἤκουσεν.*

v. 5. Und das Volk stellte ein Weinen an 7 Tage lang.[1])

[1]) Eust. (*καὶ τρία νυχθήμερα*) *ἐπ' αὐτῷ θρῆνον ἐποίησαν.* Ceteri fere omnes: *καὶ ἐπένθησαν αὐτὸν καὶ ἐκόψαντο* (B *ἐκόπτοντο·* A *καὶ ἐθρήνησαν*), sed pergunt: *τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας.*

Kap. V v. 1. Und es kam Elisabeth, welche im Gebirge (eig. „im Berge") war, grosser Schrecken an, also dass sie meinte, sie würde von den Mordknechten des Herodes ergriffen werden.

v. 2. Und alsbald rief sie aus und sprach:[1]) „Berg Gottes, nimm die Mutter auf mit dem Kinde,[2]) die ungerecht verfolgte!"[3]) P. E. c. 22, 3.

[1]) (plures: *καὶ στενάξασα*) *ἡ Ἐλισάβετ* (A D om. *ἡ Ἐλ.*) *φωνῇ μεγάλῃ* (A *μ. τ. φ.*) *λέγει* (A ante *μεγ.·* J *ἔφη·* D *εἶπε* ante *φω.*) cum A B D H J L Pos.; L: *καὶ ἀναβλέψασα εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ κράξασα ἡ Ἐλισάβετ φω. μεγάλῃ καὶ ἀναστενάξασα εἶπεν.* C *καὶ τότε στ. λέγει.* D *τότε στεν.* etc.

[2]) Sic plurimi codd.: „*ὄρος θεοῦ, δέξαι μητέρα μετὰ τέκνου*".

[3]) E add.: *ἀδικῶς διωκομένους.*

v. 3. Da sandte sogleich der gütige Gott, welcher vor der Bitte die Gabe darreicht, den Erzengel Uriel: und der befahl dem Berge, sich zu spalten,[1]) und richtete den beiden Gerechten einen Zufluchtsort ein; selbst stieg er (der Engel) mit ihnen in die Kluft hinab und verblieb in ihrem Dienste.[2])

[1]) Protev. c. 22, 3 plur. codd.: *καὶ παραχρῆμα ἐδιχάσθη τὸ ὄρος* (*καὶ*

ἐδέξατο αὐτήν, A F b *αὐτούς . . .* D *τὴν Ἐλισ* L *αὐτὸν μετ' αὐτῆς* F a om. H *αὐτὴν μετὰ τοῦ τέκνου αὐτῆς*).

[2]) plur.: *ἄγγελος γὰρ κυρίου ἦν μετ' αὐτῶν, διαφυλάσσων αὐτούς.* C: *καὶ ἦν τὸ ὄρος ἐκεῖνο φαῖνον αὐτοῖς καὶ ἄγγελος κυρίου ὁδηγῶν αὐτούς.*

v. 4. Nachdem er alles sichergestellt, füllte er den Platz von aussen aus (is'wnu isspol'nj mjesto); er gebot aber zu bitten und hervor ging ein wohlthätiger Wasserquell zur rechten Seite, und zur Linken (aber) gebot er Brot vorzulegen (?);[1]) und es nährte sich Elisabeth von Brot und Wasser, Johannes von Milch.

[1]) „i oschujuju she chljebom' predloshenije" wörtlich: „und zur Linken aber mit Brot (oder mittels Brot) Vorlegung". Für „chljebom'" wird vielleicht: „chljebow" (von Broten) zu setzen sein. Das Verbalsubstantiv: „predloshenije" ist wohl noch von „poveljé" (er gebot) abhängig. — Doch ist jene Emendation vielleicht sogar unnötig, wenn man „chljebom'" von „poveljé" abhängen lässt und „predloshénije" im passivischen Sinne fasst, d. h. „er gebot . . den Broten vorgelegt zu werden". Über den passivischen Gebrauch von Verbalsubstantiven vgl. F. Miklosich: „Vergleichende Grammatik der slavischen Sprachen", Band 4: Syntax (Wien 1868—74), p. 880. — Doch stünde die Endung om' als Endung des Dativus pluralis in unserem Stück vereinzelt da (vgl. unten zu cap. VI, v. 5).

v. 5. Da aber Herodes gehört hatte, dass Elisabeth im Gebirge sei, sandte er die Knechte seines Mordens (eigentlich Folterns), welche bis an den Weg zur Kluft gelangten und, nachdem sie viel umher geforscht und nichts gefunden, zu Herodes ohne Erfolg zurückkehrten.

Kap. VI v. 1. Da aber Johannes in der Wüste vier Monate zugebracht hatte, kam der Herr aus Ägypten mit Gabriel dem Erzengel in die Kirche Gottes und befahl dem Uriel, den Johannes des Nachts aus dem Gebirge in die Kirche zu schaffen.[1])

[1]) Vgl. unten S. 90 f.

v. 2. Und es kamen von den Unzähligen die vier starken Erzengel: Michaël und Gabriel, Uriel und Raphaël,[1]) Gott [2]) aber in ihrer Mitte und der Leichnam Zachariae.

[1]) Über die Reihenfolge der Engelnamen s. unten S. 91.
[2]) D. h. Christus.

v. 3. Und Gott hauchte in denselben lebendigen Geist;[1]) und da alle sich erhoben hatten,[2]) dienten sie Gott.[3]) Es gebot aber der Heiland, da ging im Tempel Gottes ein unver-

gänglicher[4]) Quell des Heiligen für die Heiligen hervor und wartete (shda).

[1]) Vgl. Gen. 2, 7.

[2]) Es muss also in der Vorlage erwähnt gewesen sein, dass alle sich niedergeworfen hatten.

[3]) Es ist schwer zu sagen, ob hier und am Anfang des Verses Gott der Vater oder Jesus gemeint ist.

[4]) „bes' mertnyj" = „unsterblicher" (für: bezsmertnyi). Es ist wohl „ἄφθαρτος" gemeint.

v. 4. Und er taufte in ihm zuerst den Johannes[1]) und nachher taufte er dessen Vater Zacharia.

[1]) Vgl. das Citat aus dem Opus imperfectum in Matthaeum S. 68 f. A. 4.

v. 5. Und es antworteten die Engel: „Amen". Und wiederum riefen sie laut und sprachen: „Heilig, heilig, heilig ist der Vater und Gott, der da sitzet auf dem Throne der Herrlichkeit! Wie dieses Gebot doch vom Vater ein Licht[1]) war und ein himmlisches Taufbecken!"[2])

[1]) „swjetom'" ist im Alt-Slavischen eigentlich Dativus Pluralis von swjet' = Welt, Licht. Aber mit beiden Bedeutungen würde sich in dieser Auffassung kein verständlicher Sinn ergeben; zu einem solchen gelangen wir aber, wenn wir „swjetom'", wie im heutigen Russisch, als Instrumental des Singulars fassen. Dann könnte „swjetom' byti" bedeuten „ein Licht sein". — Diese Endung: — „om'" ist kurz vorher (cap. VI, v. 1) gar nicht anders zu verstehen gewesen (s' gaw' rilom' Ar' changelom' = mit dem Erzengel Gabriel) u. ö. Die Instrumentalis-Form auf „'mj" kommt im ganzen Stück nicht ein einziges Mal vor.

[2]) D. h. das Gebot, welches das Hervorgehen des Quelles veranlasste, diente zur Erleuchtung über Gott, den Vater, indem es die Taufe vermittelte, und ebenso auch zum Taufbecken. Freilich eine kühne Wendung, wenn hier nicht eine Textverderbnis vorliegt.

v. 6. Und wiederum sprachen sie: „Amen". Und es befahl der Herr dem Zacharia einzuschlafen. Und es umwickelten die Engel den Leichnam Zachariae[1]) und begruben ihn im Tempel Gottes vor dem Altar.

[1]) Historia Josephi fabri lignarii (Tischendorf: Evangelia Apocrypha[1], p. 127), c. XXIII: „Venerunt itaque Michael et Gabriel ad animam patris mei Josephi, et acceptam eam involverunt involucro lucido". Besonders aber: Apocalypsis Moysis, c. XL (Tischendorf: Apocalypses apocryphae, Lipsiae 1866, p. 21): „*καὶ εἶπεν ὁ Θεὸς τῷ Μιχαήλ, τῷ Γαβριήλ, τῷ Οὐριὴλ καὶ Ῥαφαὴλ· σκεπάσατε μετὰ τῶν σινδόνων τὸ σῶμα τοῦ Ἀδάμ, καὶ ἐνεγκόντες* etc. · *καὶ οὕτως ποιήσαντες ἐκήδευσαν τὸ σῶμα αὐτοῦ*". Ebendasselbe geschieht auch mit dem Leichnam des Abel. Beide werden alsdann im Paradiese begraben. Über dieses Buch, welches Tischendorf den Jahrhunderten um Christi Geburt zuweisen will, ebendas. Proleg. p. X seq.

v. 7. Es begab sich der Herr mit Gabriel nach Ägypten, Johannes aber mit Uriel in die Wüste zu Elisabeth. Derartige grosse Dinge vollzogen sich (damals).

Kap. VII v. 1. Und nachdem Johannes begonnen hatte, auf die Füsse zu treten und zu gehen, da er neun Monate alt geworden war, — sprach der Erzengel zu Elisabeth: „Entwöhne das Kind, dass es die Mutterbrust nicht nehme, sondern dass ihm zur Speise diene wilder Honig [1]) auf einem Palmenzweige!" [2])

[1]) Matth. 3, 4; Mark. 1, 6.

[2]) Beda Venerabilis: „De locis sanctis", cap. XIV (Itinera Hiersolymitana, ed. T. Tobler et A. Molinier, p. 229) sagt zur Erklärung des wilden Honigs als Speise des Täufers: „In eodem deserto sunt arbores, folia lata et rotunda lactei corporis et melliti saporis habentes, quae, natura fragilia, manibus confricantur et eduntur. Hoc est quod mel silvestre dicitur." Beda schöpft aus Arculf-Adamnanus (c. 670) lib. II, c. 21; ed. Tobler et Molinier, p. 182; cf. praef. p. XXXIV.

v. 2. Denn über der Kluft war ein schöner Palmbaum erwachsen und zur Stunde, da Johannes zu essen pflegte, neigte sich jener Baum; wilder Honig bedeutet aber soviel als Wasser, das zur Taufe gedient hat (?), [1]) wie aus wilder Stätte Süssigkeit entsprossen ist, d. h. wilder Honig.[2])

[1]) „mjod' she diwij krestschjschaja wody jestj". Die Stelle gibt keinen rechten Sinn. Das Wort: „krestschjschaja" d. h. „einer resp. eines, welche(s) getauft hat" kann verderbt sein. Doch gestehe ich, nicht erkennen zu können, was hier ursprünglich gestanden haben mag.

[2]) Vielleicht Anspielung auf Judic. 14, 8 und 14, obwohl der Verfasser eben von vegetabilischem Honig geredet hat.

Kap. VIII v. 1. Da aber Johannes 13 Monate alt war, sprach der Engel zu Elisabeth: „Ziehe von hier fort, da Herodes gestorben ist". Ebenso ward aber auch in Ägypten zu Joseph gesprochen: „Ziehe fort aus Ägypten!" [1])

[1]) Matth. 2, 19 seq.: „. . . *ἰδοὺ ἄγγελος κυρίου φαίνεται κατ' ὄναρ τῷ Ἰωσὴφ ἐν Αἰγύπτῳ λέγων· Ἐγερθεὶς παράλαβε τὸ παιδίον καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ καὶ πορεύου εἰς γῆν Ἰσραήλ*" etc.

v. 2. Und da Joseph gehört hatte, dass Archelaus an Stelle des Herodes, seines Vaters, herrsche, ergriff ihn Furcht und er floh nach Galiläa, in die Stadt Nazareth.[1])

[1]) Matth. 2, 22: „*ἀκούσας δὲ ὅτι Ἀρχέλαος βασιλεύει τῆς Ἰουδαίας ἀντὶ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ Ἡρώδου ἐφοβήθη ἐκεῖ ἀπελθεῖν· . . . ἀνεχώρησεν εἰς τὰ μέρη τῆς Γαλιλαίας καὶ ἐλθὼν κατῴκησεν εἰς πόλιν Ναζαρέτ.*"

v. 3. Es traf sich aber so, dass auch Elisabeth hier war; und es begrüssten sich Maria und Elisabeth, Jesus und Johannes.

v. 4. Damals erfüllte sich das vom Propheten Gesagte: „Aus Ägypten habe ich meinen Sohn gerufen“;[1]) und wiederum: „Nazarener wird er genannt werden“;[2]) und wiederum: „Galiläa der Heiden, die Leute, welche im Finstern sitzen, haben ein grosses Licht gesehen“.[3])

[1]) Matth. 2, 15: *„ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν ὑπὸ κυρίου διὰ τοῦ προφήτου λέγοντος „ἐξ Αἰγύπτου ἐκάλεσα τὸν υἱόν μου“* (Hosea XI, 1).

[2]) Matth. 2, 23: *„ὅπως πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ τῶν προφητῶν ὅτι Ναζωραῖος κληθήσεται.“*

[3]) Matth. 4, 15 u. 16: „... *Γαλιλαία τῶν ἐθνῶν, ὁ λαὸς ὁ καθήμενος ἐν σκοτίᾳ, φῶς εἶδεν μέγα* etc.“ (Jesaja c. VIII, 23 fin., IX, 1 in.).

Kap. IX v. 1. Nachdem Johannes aber in die Hand des Erzengels Uriel übergeben worden war, ward er, 5 Jahre alt, mit einem Kleide von Kamelshaaren angethan, indem er zugleich einen ledernen Gurt um seine Hüften zog,[1]) doch so,[2]) dass er ausser diesem kein versucherisches Gewand (an sich) duldete.[3])

[1]) Matth. 3, 4: *„αὐτὸς δὲ ὁ Ἰωάνης εἶχεν τὸ ἔνδυμα αὐτοῦ ἀπὸ τριχῶν καμήλου καὶ ζώνην δερματίνην περὶ τὴν ὀσφὺν αὐτοῦ* etc.“ · Mark. 1, 6: *„καὶ ἦν ὁ Ἰωάνης ἐνδεδυμένος τρίχας καμήλου καὶ ζώνην δερματίνην περὶ τὴν ὀσφὺν αὐτοῦ* etc.“

[2]) „no ishe“, eigentlich: „aber als ein solcher, welcher etc.“

[3]) „risje isskuschenija ne prijat’..; prijati kann nach Miklosich: Lexicon, p. 690, die Bedeutung von „pati“ haben (mit Berufung auf Glagolita Clozianus II, 57).

v. 2. Und während er zunehmend heranwuchs, blieb es bis ans Ende unzerrissen, wie auch der Herr ein Kleid (hatte), von oben an gewebt und nicht genäht.[1])

[1]) Joh. 19, 23: *„ἦν δὲ ὁ χιτὼν ἄραφος, ἐκ τῶν ἄνωθεν ὑφαντὸς δι’ ὅλου.“*

v. 3. Als aber Johannes 12 Jahre alt war, ward er von Archelaus erblickt und floh in eine Stadt Galiläas.

v. 4. Es herrschte aber Archelaus neun volle Jahre; während aber bei uns unser Herr Jesus Christus herrschte, welchem sei Ehre mit dem Vater und dem Heiligen Geiste sowohl jetzt als auch immerdar und in alle Ewigkeit (w’ wjeky wjekom’). Amen.

---

§ 6.

Wie haben wir nun dieses Stück aufzufassen? Dass hier eine vollständige apokryphe Schrift vorliegt, dürfte schon um des geringen Umfangs des Ganzen willen unwahrscheinlich erscheinen. Alle uns entweder in ihrem ganzen Text oder nach der Stichenzahl bekannten Apokryphen sind umfangreicher. Es wird also wohl entweder nur ein Teil, vielleicht ein Auszug aus einer solchen Schrift sein, oder bloss eine kurze Zusammenstellung von kirchlichen Traditionen, wie sie z. B. Epiphanius Monachus in seiner schon oft von uns citierten Homilie, welche ja auch in erzählendem, stellenweise sogar kritisch untersuchendem Tone gehalten ist, bietet. Eine solche, vielleicht zu gottesdienstlichen Zwecken veranstaltete Zusammenstellung könnte allenfalls — ebenso gut wie die eben erwähnte Schrift — auch einzelne Stücke aus Apokryphen enthalten. Man könnte sich zu letzterer Annahme gedrängt fühlen, wenn man der Meinung ist, die c. I—V unseres Textes seien nichts anderes, als eine Bearbeitung von c. XXII—XXIV des Protevangeliums Jacobi. Diese Meinung aber wird nicht festzuhalten sein, wenn man die Verschiedenheiten hier und dort näher ins Auge fasst. — Wir wollen hier nur diejenigen berücksichtigen, welche nicht durch die kanonischen Evangelien oder einzelne der Handschriften des Protevangeliums ihre Deckung und Erklärung finden. — Es sind folgende: 1) Herodes lässt (c. I, 1) zuerst nach dem Jesuskind suchen, dann erst wird dem Joseph befohlen, nach Ägypten zu fliehen.[1]) Erst nachdem die Nachsuchung sich als vergeblich erwiesen hat, befiehlt Herodes den Kindermord zu Bethlehem (II, 1). Im Protevangelium wird die Flucht nach Ägypten übergangen und nur von einigen Hand-

---

[1]) Überhaupt vermeidet der Verfasser unseres Stückes (wir wollen ihn der Kürze halber S nennen, den von Tischendorf rezipierten Text des Protevangeliums aber mit P.E. bezeichnen) jede Anspielung auf die Magier. Ganz ebenso verfährt merkwürdigerweise Cedrenus (ed. Bekker I, p. 328 seq.), der den Kindermord erst zwei Jahre auf die Flucht folgen lässt. (Indes soll nach einer Nota des Xylander, Cedrenus ed. Bekker II, p. 773, am Rande einer Handschrift vermerkt sein: „*μετὰ δύο ἡμέρας τῆς εἰς Αἴγυπτον φυγῆς τοῦ Χριστοῦ γέγονε περὶ Ἡρώδην ἡ βρεφοκτονία*“). Aber auch das P. E. scheint dem Cedrenus bekannt gewesen zu sein (l. c. I, p. 327: *ὕδωρ τῆς ἐλέγξεως* vgl. P. E. c. XVI, 1 sq.).

schriften eingeschoben, so von cod. N am Schlusse von c. XXI unmittelbar nach dem Abzug der Magier,[1]) von codd. A und C an Stelle der dem Protevangelium eigentümlichen Bergung des Jesuskindes in der Krippe, von F[b] G H im Anschluss an den letzterwähnten Zug. — Die Sicherungsmassregeln der Maria werden in den meisten Handschriften des Protevangeliums erst durch den schon beginnenden Kindermord motiviert. Eine ganz ähnliche Reihenfolge wie unser S hält aber Eustathius ein: der Gedanke des Herodes, das von den Magiern angebetete Kind zu töten, wird hier an erster Stelle berichtet: dann folgt die Flucht nach Ägypten, dann der Befehl zum Kindermord.[2])

2) Herodes will nach S den Zacharias nur bedrängen lassen; wenn dieser nachgibt, soll er unbehelligt bleiben, wenn aber nicht, ergriffen und zu ihm geführt werden. Nach dem P. E. weist Herodes auf seine Macht hin, dem Zacharias das Leben zu nehmen. Diese Drohung wird nach S von den Häschern und zwar viel schärfer und bestimmter ausgesprochen; sie wollen „sein Blut im Tempel Gottes vergiessen“.

3) Demgemäss antwortet Zacharias bei S den Häschern, im P. E. dem Herodes. Die Antwort selbst hat S bedeutend verkürzt, die Worte: *μάρτυς . . θεοῦ* und *ὅτι . . . ἐκχέεις* ganz fortlassend.

4) Die Worte: „*εἰς τὰ πρόθυρα τοῦ ναοῦ Κυρίου*“ werden von S in die Darstellung der Ermordung verwoben (wie sie denn

---

[1]) Wo sie auch vom Ev. Matth. berichtet wird (2, 13). Hier wird aber durch den Engel ganz ausdrücklich die Unternehmung des Herodes gegen das Kind als etwas Zukünftiges dargestellt (Matth. 2, 13: *μέλλει ζητεῖν* etc.). So steht die Darstellung des Matthäus zwischen S und P.E.

[2]) Dieselbe Anordnung der Ereignisse bringt auch das Ev. Pseudo-Matthäi cap. 17 (Tischendorf: Evang. apocr.[1] p. 80), nur dass hier Herodes zuerst die Magier und nicht das Jesuskind suchen lässt. Eine ähnliche Anschauung von der Reihenfolge der Ereignisse wie S verraten noch Evang. Thomae latinum, c. I, (Tischendorf l. c. p. 156): „cum facta fuisset conturbatio, quoniam requisitio facta fuit ab Herode de Domino nostro Jesu Christo, ut eum interficeret, tunc angelus dixit ad Joseph etc.“, und Evang. infantiae arabicum, cap. IX (Tischendorf, l. c. p. 175). Diesem zufolge befragt Herodes erst einige Zeit nach dem Abzuge der Magier nach Bethlehem die Priester und Weisen nach dem Geburtsorte Jesu. Auch Historia Josephi, c. VIII (l. c. p. 119) „Proinde me diligenter perquisivit (Herodes), existimans regnum meum fore de hoc mundo“, gehört noch hierher.

auch von cod. F[a] und Posselt zum Folgenden gezogen werden, s. zu c. III, 3, Anm. 1 u. 2).[1]) Überhaupt ist diese in S viel ausführlicher erzählt und das Schema von Matth. 23, 35 und Luk. 11, 51 viel bestimmter festgehalten, wenn z. B. Zacharias vor den Häschern von den Thüren des Tempels zum Altar flieht und hier „sein Blut vergossen wird". In P. E. ist ja die Beziehung auf jene evangelischen Stellen durch die aphoristische Knappheit der Erzählung ganz verdunkelt.

5) In gewissen Widerspruch mit dem P. E. tritt S in der Zeitbestimmung: dieser lässt Zacharias noch in der Nacht sterben, P. E. aber: „da es hell wurde". Doch lässt sich ja der Ausdruck „Nacht" zur Not auch noch auf diesen Zeitpunkt anwenden. Hier wäre also die grössere Genauigkeit auf seiten von P. E.

6) Was von P.E. erst später nachgetragen wird: das Gerinnen des Blutes (c. XXIV, 2), sein zu Stein werden (c. XXIV, 3)[2]) wird von S. gleich im Zusammenhang mit der Ermordung berichtet, später aber an derselben Stelle wie im P. E. (entsprechend c. XXIV, 2) wiederholt; P.E. schiebt das dritte dazugehörige Moment, das Verschwundensein des Körpers, noch weiter hinaus und lässt es erst von den versammelten Priestern konstatiert werden, während es in S zugleich mit dem ersten (dem Geronnensein des Blutes) an zweiter Stelle erwähnt wird. (c. IV, 3.)

7) Die bei S stehenden Worte „zum Zeugnis und zum Gericht über Herodes" (c. III, 4) werden im P. E. von der Stimme im Tempel gesprochen und lauten hier allgemeiner: „Und nicht wird sein Blut ausgewischt werden, bis dass sein Rächer komme!" (c. XXIV, 2.)

8) Schon in der Erzählungsweise von P. E. tritt es, besonders in c. XXIV, deutlich hervor, dass der Verfasser keine genaue Kenntnis vom Tempel und seinen Einrichtungen mehr hatte: er scheint nämlich die Mordszene aus dem Vorhof der Priester in das Heilige selbst verlegen zu wollen.[3]) (Auch

---

[1]) Die syrische Übersetzung lässt sie ganz aus (Wright l. c. p. 5), ebenso der Barbarus Scaligeri (Gelzer, l. c. p. 327, s. oben S. 44 u. A. 1).

[2]) Der Syrer nähert sich dem Text von S darin, dass er bereits c. XXIV, 2 von dem „zu Stein werden" des Blutes spricht (vgl. Nachtr. 6).

[3]) Dabei wird ganz übersehen, dass das Heilige des israelitischen Tempels den Häschern des Herodes unzugänglich sein musste. S begeht

die „φατνώματα“ c. XXIV, 3 weisen ja auf einen gedeckten Raum.) Dass mit dieser Auffassung das „εἰς τὰ πρόθυρα τοῦ ναοῦ“, c. XXIII, 3 in Widerspruch steht, ist unverkennbar. Doch vermittelte sich dieser Widerspruch für den Verfasser vielleicht, wenn er sein christliches, orientalisches Kirchengebäude ins Auge fasste und an den, gewissermassen ein Vorhaus darstellenden, Narthex desselben dachte, welcher ja mit dem Heiligtum unter einem Dache sich befand.[1]) — Viel klarer, wenn auch ganz deutlich unter dem Einflusse christlicher Vorstellungen, tritt uns der Vorgang bei S entgegen. Der Angriff auf Zacharias beginnt hiernach im Vorhaus: er flüchtet von da aus bis an den Altar und wird hier umgebracht. In c. IV tritt dann auch der eine der Wartenden ins Heiligtum ein und bemerkt hier erst die Spuren des Mordes. Die Legende ist hier eben unter den Einfluss von Luk. 1, 21 sq. geraten, um so mehr, da das „μεταξὺ τοῦ ναοῦ (resp. οἴκου) καὶ τοῦ θυσιαστηρίου“ von Matth. 23, 35 und Luk. 11, 51 von christlichen Anschauungen aus nicht recht verständlich erschien, weil ein Altar vor dem Tempelgebäude mit den gewohnten Ordnungen nicht vereinbar war. — Daher ist denn wohl auch die genaue Beziehung auf die genannten Stellen sowohl bei S als auch in Handschriften des P. E. wie F[a] Pos. unterblieben.[2])

denselben Fehler und wiederholt ihn noch, indem er einen aus dem „Volke“ ebendaselbst eintreten lässt. Das sind eben schon christliche Verhältnisse. Gar nicht mit εἰς τ. πρ. vereinbar ist παρὰ τ. θυσ. (XXIV, 2). doch vgl. A ἁγιαστήριον.

[1]) Einige Handschriften suchen sich die Situation ohne Rücksicht auf das „εἰς τὰ πρόθυρα“ zu verdeutlichen; so fügt C gleich am Anfang von c. XXIII, 1 vor „πρὸς Ζαχαρίαν“ die Worte: „εἰς τὸ θυσιαστήριον κυρίου“ ein; H: ἐν τῷ θυσιαστηρίῳ; F[a] aber schreibt: „πρὸς Ζαχ. ὄντα ἐν τῷ θυσιαστηρίῳ“, am Ende aber von c. XXIII, 3: „παρὰ τὰ πρόθυρα τοῦ ναοῦ καὶ τοῦ θυσιαστηρίου ... ἐφονεύθη Ζαχαρίας“. Auch Barb. Scal. hat an ersterer Stelle: ante altarem, lässt aber dafür am Schlusse das: „εἰς τὰ πρόθυρα“ fort (letzt. ebenso w. d. Syr.). Übrigens muss man sich erinnern, dass auch die Vitae Prophetarum in dem den Sohn Jojadas betreffenden Stück die Ermordung in den Ulam (oder Elam), also die Vorhalle verlegen, obgleich der Brandopferaltar im Vorhof der Priester stand, während 2. Chron. 24, 21; Matth. 23, 35; Luk. 11, 51, ebenso aber auch noch Talmud und Midrasch (s. oben Taanith Jerus. und Midrasch Koh., die citierten Stellen,) den Schauplatz der That in den Vorhof der Priester verlegen.

[2]) Charakteristisch ist es, dass Eustathius das „μεταξύ“ doch noch unterzubringen versuchte und den Mord „μεταξὺ τοῦ θυσιαστηρίου“ geschehen liess. Was damit und mit den Lesarten der in der vorigen Anmerkung citierten Handschriften gemeint ist, zeigt das „Menologium

9) Eine geringere Verschiedenheit liegt noch darin, dass S die Stimme aus dem Altar hervor ertönen lässt, noch ehe der Eingetretene das Blut erblickt hat. Im P. E. verhält es sich damit gerade umgekehrt, auch wird hier die Stimme nicht als aus dem Altar hervorgehend bezeichnet.

10) Wichtiger ist es schon, dass die den Zacharias Erwartenden von S als „das Volk“ dargestellt werden, von P. E. als Priester. Das rituelle Moment ist hier überhaupt genauer ausgeführt.

11) Dass auf den Bericht des einen hin erst alle übrigen Priester eintreten, dass das „Täfelwerk“ laut stöhnt und zerreisst, dass ferner erst die zurückkehrenden Priester dem Volke das Geschehene verkündigen, — alles dieses fehlt bei S. Die Verkündigung ergeht hier durch den „Einen“ an das „Volk“.

12) Die Trauer des Volkes dauert nach S 7 Tage, nach P. E. 3 Tage und 3 Nächte.

Nicht minder bedeutend sind die Verschiedenheiten zwischen c. V unseres Schriftstückes und c. XXIII, 3 des P. E.

13) Wie knapp und unvollständig ist an letzterer Stelle die Schilderung des Aufenthaltes der Elisabeth mit ihrem Kinde in der Bergkluft ausgefallen! Ohne erkennbaren Grund wird nur von dem Licht gesprochen, das ihnen der Engel verschaffte. — Gerade dieses Moment aber hätte unerwähnt bleiben können, da es unter den gegebenen Umständen selbstverständlich war und die näheren Details der Lichtbeschaffung doch nicht angegeben werden. Viel interessanter musste dem Leser der Legende die Frage erscheinen, wie Elisabeth zu ihrer Nahrung kam. Darüber gibt aber gerade S erschöpfende, wenn auch in unserem Texte nicht ganz klare Auskunft. Dass aber S des Lichtes auch mit keinem Worte gedenkt, zeigt doch ganz deutlich, dass an beiden Stellen aus einer gemeinsamen, vollständigeren Vorlage in verschiedener Weise ausgewählt worden ist. — Durchaus nicht unwesentlich ist es übrigens, dass der so unbestimmt gelassene „Engel des Herrn“ des P. E. hier bei S zum Erzengel Uriel geworden ist. Er

---

Basilii Imperatoris“ (ed. Albani, Urbini 1717; I, p. 16), wo der Mord „*μέσον τοῦ θυσιαστηρίου*“ geschieht, sowie Cedrenus, der ihn „*ἔσωθεν τοῦ θυσιαστηρίου*“ vor sich gehen lässt (ed. Bekker I, 328). Es muss eben an den nach aussen geschlossenen Altarraum der orientalischen Kirchen gedacht werden.

ist es zugleich, welcher die Spaltung des Berges bewirkt und den Zufluchtsort in jeder Hinsicht ebenso bewohnbar wie sicher macht.

14) Ganz und gar ist der Schluss dieses Kapitels unserem S eigentümlich: die Schilderung der resultatlosen Nachforschungen, welche Herodes anstellt, um über den Verbleib des Johannes Nachricht zu erhalten. —

Soviel wird sich wohl unbedenklich aus diesen Verschiedenheiten folgern lassen, dass wir es mit zwei verschiedenen Rezensionen derselben Erzählung zu thun haben, aber auch, dass beide von einander völlig unabhängig sind. Letzteres ging schon daraus hervor, dass sich bald S, bald P. E. in der Mitteilung von Einzelheiten vollständiger erwies; S fanden wir in dieser Hinsicht reicher ausgestattet: sub 4, 6, auch 9; sub 13 (zum Teil) und 14; — P. E. — sub 3, 10, 11, auch 5 und 7, 13 (zum Teil). — An einigen Stellen aber kann von grösserer Vollständigkeit auf einer der beiden Seiten keine Rede sein, so sub 1, 2, 12. Hier erscheint eine Vereinigung beider Berichte schier unmöglich. An diesen Stellen scheinen auf der einen Seite Abänderungen vorzuliegen, welche vielleicht älter sind als die unmittelbaren Vorlagen unserer Rezensionen. Es fragt sich nun, ob man sie als absichtliche zu erkennen vermag, aber auch, — auf welcher Seite das, wenn auch nur verhältnismässig Ursprünglichere, zu suchen ist. — Da wird man denn wohl von derjenigen Stelle aus Licht gewinnen können, welche unzweifelhaft zu gunsten der einen Seite — von S — spricht, von der sub 6 angeführten. Hier sucht P. E. augenscheinlich seine Vorlage zu verkürzen und wörtliche Wiederholung zu vermeiden, während S die Vorgänge in der natürlichen Reihenfolge mitteilt. — Eine ungezwungenere Darstellung konnten wir auch in dem sub 8 angeführten Falle auf seiten von S konstatieren, während P. E., von dem Bestreben geleitet, möglichst kurz zu berichten, in Unklarheit verfällt und die ursprüngliche Beziehung zu Matth. 23 und Luk. 11 ganz übersieht. So wird auch der merkwürdige Widerspruch sub 2 aus dieser schriftstellerischen Eigentümlichkeit des Redaktors von P. E. zu erklären sein. Auf den ersten Blick scheint S nämlich dem Herodes die Verantwortung für den Tod des Zacharias nehmen und auf die Schergen wälzen zu wollen. Dass aber dieses nicht seine Meinung ist, zeigt er im Schluss von c. III, wo das Blut des Zacharias „zum Zeugnis

und zum Gericht über Herodes“ zu Stein verwandelt wird. Immerhin tritt ein Unterschied zwischen dem Auftrag des Herodes und dem Verfahren der Schergen unverkennbar hervor. Es scheint also, dass P. E. mehrere Mittelglieder in der Unterhandlung zwischen Herodes und Zacharias übersprungen hat. P. E. unterlässt es, die zweite Ankunft der Schergen bei Zacharias zu erwähnen und teilt von dem Auftrag des Herodes nur mit, was ihm wesentlich erscheint, den Hinweis auf die Gewalt über Tod und Leben.[1])

Diese für einen Tyrannen noch sehr milde Form der Drohung widerspricht aber den von S erhaltenen Worten des Herodes an die Schergen durchaus nicht, sondern stimmt vorzüglich mit ihnen und setzt sie gewissermassen voraus: jedenfalls klafft zwischen dieser Drohung und der thatsächlichen Ermordung noch eine breite Lücke, welche von S, der die eigenmächtige Art der Ausführung des Auftrages durch die Schergen berichtet, passend ausgefüllt wird. — Dass S seinerseits jene von P. E. gebrachten Worte des Herodes, überhaupt alles, was Herodes dem Zacharias sagen lässt, übergeht, passt gut zu der bei ihm bemerkbaren stärkeren Anlehnung an Matth. 23. Denn dieselbe erforderte eine stärkere Hervorhebung der Mitschuld der Juden an der Ermordung, und daher fiel für S das ganze Gewicht auf die That der Schergen, während der Wortlaut des Auftrages des Herodes ihm unwesentlich erschien. — So können wir denn an diesem Punkte konstatieren, dass S einen vollständigeren, die ursprüngliche Tendenz der Erzählung besser widerspiegelnden Bericht gibt als P. E. —

Wenn wir dann noch darauf achten, dass sub 13) S mehr und gewichtigere Einzelzüge bringt, als P. E., — dass überhaupt der letztere viel weniger Wesentliches beisteuert als jener, — so haben wir wohl endgültig das Recht, S für einen besseren Zeugen des ursprünglichen Bestandes der gemeinsamen Vorlage zu halten als P. E. —

An der gemeinsamen Vorlage zu zweifeln, geben auch die beiden letzten der noch nicht erörterten Verschiedenheiten

---

[1]) Schärfer klingt die Fassung dieser Worte im Barbarus Scal. (s. oben S. 44): „ignoras quia potestatem te habeo occidendi et sanguis tuus in manibus meis est“. — Man vergleiche auch den bulgarischen Clemens zu cap. II, v. 7 (s. oben S. 74).

sub 1) und sub 12) keinen Grund. In Bezug auf 12) werden wir vielleicht P. E. den Vorzug geben müssen, da das siebentägige Weinen bei S eine Korrektur auf Grund der aus der Schrift bekannten jüdischen Trauerzeit (Genesis 50, 10; 1. Sam. 31, 13) sein kann, während für die drei „Tage und drei Nächte“ höchstens rabbinische Analogieen beizubringen sind.[1]) Zu 1) aber haben wir an Eustathius einen schwerwiegenden Zeugen dafür, dass selbst in Handschriften unseres P. E. eine mit S besser übereinstimmende Reihenfolge der Begebenheiten vorgekommen ist.

Die „Johannesgruppe“ beginnt ja eigentlich erst c. XXII, 3; was vorhergeht, gehört durchaus noch zur „Jesusgruppe“ und brauchte somit einer durch die Einschiebung jener Geschichten notwendig werdenden Bearbeitung gar nicht zu unterliegen. Nur hier und da mag ein Redaktor oder Abschreiber die Bearbeitung auch auf c. XXII, 1 und 2 erstreckt haben, wenn nicht gar Eustathius noch von dem ersten, ursprünglichen Versuch der Aneinanderfügung Zeugnis gibt.[2])

Dieses Zeugnis des Eustathius liefert uns aber noch einen wichtigen Beweis: dass nämlich c. 1 unseres S mit dem fol-

---

[1]) Fabricius verweist auf Maimonides: de luctu c. XIII § 10: „Non deflent mortuum ultra triduum, neque plangunt ultra septiduum“ (Cod. apocr. N. T., tom. I, p. 123, not. f., Hamburgi 1719).

[2]) Wir dürfen es zum Schluss nicht unerwähnt lassen, dass die beiden Teile unserer Erzählung bei S und im P. E. eine verschiedene Stellung zu einander einnehmen: dort geht die Geschichte des Zacharias voraus hier die der Elisabeth. Es ist schwer zu sagen, wer hier die ursprüngliche Ordnung erhalten hat. Doch scheint gerade hier die obenerwähnte Tendenz des P. E. Redaktors, den Stoff möglichst zusammenzudrängen, mitgewirkt zu haben. S erzählt nämlich zuerst die Flucht der Elisabeth ins Gebirge (c. II, 2), dann erst, nach der Ermordung des Zacharias, ihre dadurch hervorgerufene Angst, ihr Gebet und ihre Bergung in der Kluft (cap. V). Alles dieses wirft P. E. in eins zusammen und bringt es in cap. XXII, 3 unter. Auffällig erscheint es nur, dass er sich dennoch am Anfang von cap. XXIII eine Wiederholung gönnt („*ὁ δὲ Ἡρώδης ἐζήτει τὸν Ἰωάννην*“, während schon cap. XXII, 3 gesagt war ... „*Ἰωάννης ζητεῖται*“.) Was ist aber diese Einleitungsphrase anderes als die Zusammenziehung des Schlusses von cap. V in unserem S (cap. V, 5)? Aus der zweimaligen Nachforschung des Herodes ist wiederum für P. E. nur die eine einzige geworden, welche schliesslich zur Ermordung des Zacharias führt. — Merkwürdigerweise ordnet auch Barb. Scal. die Ereignisse ebenso wie S, zuerst den Mord, dann die Flucht der Elisabeth erzählend. (Gelzer l. c. II, 1, p. 327 und 328.)

genden schon vor seiner Zeit im Zusammenhang gestanden hat. Damit ist es zugleich als möglich erwiesen, dass auch sonst Stücke aus der Jugendgeschichte Jesu mit der von S dargebotenen Redaktion der Zacharias-Johannes-Legende schriftstellerisch zu einem Ganzen verbunden waren. In der That finden wir denn auch, dass unser Schriftstück an mehreren Stellen Jesus und seine Eltern in die Erzählung verflicht, so (ausser c. I): c. VI, VIII, IX. —

Dass hierbei die kanonischen Evangelien den Hauptteil des Stoffes geliefert haben, ist natürlich. Am deutlichsten ist die Benutzung in c. VIII zu spüren: hier ist (abgesehen von der Begrüssung der Familien Jesu und Johannis in Nazareth) keine nennenswerte stoffliche Verschiedenheit von Matthäus anzumerken.[1]) C. IX bietet nur eine Anspielung auf Joh. 19, 23.

Aber neben diesen Zügen erscheinen auch andere legendarischen Charakters. Dass in c. I (und am Anfang von c. II) die Ordnung der Ereignisse in derselben Weise alteriert ist, wie bei Eustathius und im Pseudo-Matthäus, sowie andern späteren apokryphen Werken, haben wir bereits besprochen. Daneben bietet c. I aber noch einige Absonderlichkeiten, so gleich vorne an die Zeitbestimmung: im 40. Jahre der Herrschaft des Herodes. Wir werden sie im Zusammenhang mit den andern, den Archelaus betreffenden chronologischen Angaben zu behandeln haben. — Dass die heilige Familie 12 Monate in Ägypten zubrachte, findet sich auch anderweitig erzählt: so in der „Historia Josephi fabri lignarii, c. VIII [2]) und vielleicht auch in dem Evangelium Thomae latinum: c. I, 3.[3]) An letzterer Stelle ist es freilich nicht ganz sicher, ob die Worte: „et fecerunt in eodem loco annum unum“ auf das Haus der Witwe, wo die heilige Familie Unterkunft gefunden, oder auf Ägypten sich beziehen. — Nicht zu belegen aber ist der „Alpheus, ein Mann Gottes“, welcher als Hauswirt der heiligen

---

[1]) Als solche kann c. VIII, 2: „und er floh nach Galiläa, in die Stadt Nazareth“ wohl kaum gelten. (Matth. 2, 22: ἀνεχώρησεν.)

[2]) Tischendorf l. c. p. 119: „Profectus ergo domo (Josephus) in Aegyptum secessit, permansit(que) ibi spatium unius integri anni, donec transiit invidia Herodis.“

[3]) Tischendorf l. c. p. 156. Vor allem aber auch im Barbarus Scaligeri (bei Mommsen, Chronica minora, p. 280, n. 106): „tunc responsum accepit Joseph et accipiens Jesum et Mariam fugiit in Aegyptum et fuit ibi menses XII.“

Familie während dieses Jahres bezeichnet wird. Am nächsten kommt noch Pseudo-Matthäus, cod. B, c. XXII, wo das Haus einem „quidam Judaeus“ zu eigen geschrieben wird. Ganz fremd mutet uns aber der Engel „Saphodamuël“ an, „welcher die Kraft Gottes des Höchsten ist“.[1]) Vielleicht gelingt es genaueren Kennern der apokalyptischen, gnostischen oder talmudischen Litteratur auch für diesen Engelnamen einen anderweitigen Nachweis zu schaffen oder aber eine genügende Erklärung zu finden.[2]) Dass der Name semitischen Ursprungs ist, sieht man auf den ersten Blick. Ob er aber aus dem Syrischen oder aus dem Hebräischen leichter abzuleiten ist, wagen wir nicht zu entscheiden. — Für unsern Zweck ist es vor allen Dingen wichtig, dass durch diesen Namen unser Schriftstück als mit der jüdisch-christlichen apokalyptischen Litteratur in gewissem Zusammenhang stehend erwiesen wird. Ganz dieselbe Individualisierung der Engelkräfte fanden wir auch in c. V, 3 (Uriel), während das P. E. an derselben Stelle nur die allgemeine Bezeichnung „*ἄγγελος κυρίου*“ verwendet. Endlich ist uns der Name des Saphodamuël in c. I, ebenso wie der des Uriel in c. V, noch darum wertvoll, weil sie eine Brücke schlagen von dem uns bekannten Legendengebiet der Kap. I—V zu dem unbekannteren der Kap. VI—IX.

In diesem Teil wird unsere Aufmerksamkeit hauptsächlich durch c. VI gefesselt: die phantastische Darstellung der Taufe des Johannes und Zacharias durch den Herrn. Auch hier sind es die Engel — und zwar die vier Erzengel —, welche

---

[1]) Dieser Zusatz ist wohl nicht als Erklärung des Namens aufzufassen, sondern als Begründung der warnenden und rettenden Thätigkeit des Engels. — Von befreundeter Seite bin ich indes darauf aufmerksam gemacht worden, dass sich allerdings eine Erklärung denken lässt, di jenem Zusatz ungefähr entspricht: *Σαφοδαμουὴλ* kann nämlich ein Versuch sein, das Aramäische: שְׁבוֹדְמוּאֵל wiederzugeben, d. h. „an welchem ist das Bild Gottes“. Denn דְּמוּ ist targumische Form für דְּמוּת (Buxtorf: Lexicon chaldaïcum, talmudicum et rabbinicum, Basileae 1640, col. 550). An welchem aber das Bild Gottes ist, der kann als Repräsentant Gottes gelten, und somit auch als „die Kraft Gottes“ bezeichnet werden.

[2]) Eine Parallele zu dieser seltsamen Individualisierung der bei einzelnen Vorgängen des Lebens Jesu thätigen Engelgestalten bietet der Barbarus Scaligeri, welcher die beiden, das Grab des Herrn hütenden Engel „Azahel“ und „Caldu“ nennt. Auch hier werden die Namen erklärt: Azahel soll bedeuten: „justus Deo“, Caldu: „fortis“. (Gelzer: S. J. Africanus II, 1, p. 328; Mommsen, Chronica minora, p. 281, n. 120.)

nächst dem Herrn selbst die thätigen Vermittler der Geschehnisse darstellen. Als Begleiter und gewissermassen sogar als Pfleger des Johannes erscheint auch hier (ebenso in den folgenden Kapiteln) Uriel, während Gabriel dem Herrn zu spezieller Dienstleistung zugesellt ist. Eine entfernte Parallele zu diesen Vorgängen bietet die Historia Josephi, wo Michael und Gabriel bei dem Hinscheiden Josephs die Seele desselben auf Befehl des Herrn zum Himmel geleiten (c. XXII und XXIII).[1]) Näher aber steht die sogenannte Apokalypsis Moysis, wo c. 40 das Begräbnis Adams durch die Erzengel in sehr ähnlicher Weise beschrieben wird, wie es hier mit der Behandlung des Leichnams Zachariae geschieht. Es heisst dort: „*καὶ εἶπεν ὁ Θεὸς τῷ Μιχαήλ, τῷ Γαβριήλ, τῷ Οὐριὴλ καὶ Ῥαφαὴλ* etc.“, s. oben zu c. VI, 6.[2]) Man beachte, dass die Namen der Engel genau in derselben Reihenfolge aufgeführt werden, wie bei unserem S.[3]) — Leider hat nun dieser auch hier wiederum seine Quelle nicht genau wiedergegeben: so bleiben wir im Unklaren darüber, wie sich der Verfasser die Herbeischaffung des Leichnams Zachariae gedacht hat. Wir können somit auch nicht erkennen, in welcher Weise das Verschwinden desselben (c. IV, 3) hier berücksichtigt worden ist. Nur soviel erhellt aus seiner unvermittelten Einführung, dass der Verfasser ihn als im Tempel bereits vorhanden voraussetzt (c. VI, 2). Schon dadurch aber wird es offenbar, dass c. VI nicht ohne inneren Zusammenhang mit c. IV stehen kann, denn wie sollte der Leichnam noch im Tempel gewesen sein, wenn der Verfasser ihn nicht durch Engelmacht den Blicken der Juden entrückt glaubte?

Aber abgesehen davon, dass dadurch, wie schon durch die Engelnamen und die den Engeln zuerteilte wichtige Rolle, der Zusammenhang von c. VI mit dem Vorhergehenden gewährleistet wird, so erhält doch dieser Teil seine stärkste Beglaubigung durch das obenerwähnte Zeugnis des Opus imperfectum in Matthaeum. Ist er dadurch selbst als Bestandteil eines „liber secretior“ erwiesen, so dient er auch seinerseits dazu, das mit ihm Zusammenhängende gegen den Verdacht,

---

[1]) Tischendorf l. c. p. 127 sq., s. oben c. VI, 6, not. 1.

[2]) Tischendorf: Apocalypses apocryphae, p. 21, s. o. ebenda.

[3]) Eben dieselbe Reihenfolge der Engelnamen bietet auch die späte, christliche Apokalypse Esdrae (Tischendorf l. c. p. 31).

ein Konglomerat von einzeln fortgepflanzten Überlieferungen zu sein, sicherzustellen.

Weit schlechter steht es um die Kapitel VII—IX. Zwar werden auch hier die allgemeinen Charakterzüge der Erzählung gewahrt. Auch hier ist es „der Erzengel" (mit dem Namen Uriel wird er erst wieder c. IX, 1 bezeichnet), welcher die Erziehung des Johannes leitet und ihn für seinen Beruf vorbereitet; er schreibt die Matth. 3, 4 und Mark. 1, 6 bezeugte Speise (wilden Honig) vor und sorgt auch für das ebendaselbst erwähnte Gewand von Kamelshaaren und den ledernen Gürtel. Dennoch befinden sich die einzelnen Teile dieser Partie sowohl untereinander als auch mit den vorhergehenden Kapiteln, endlich auch mit den andern oben erwähnten Überlieferungen in mannigfacher Weise in Widerspruch. — Vor allem sind es die in allen drei Kapiteln vorkommenden Zeitangaben, welche zu einander nicht stimmen wollen.

Am Schluss von c. IX heisst es nämlich, Johannes sei, als er zwölf Jahr alt war, vor Archelaus geflohen (c. IX, 3) Gleich darauf aber wird dem Archelaus vollkommen richtig eine Regierungsdauer von nur neun Jahren zugeschrieben. Danach müsste Johannes bei dem Tode des Herodes schon drei Jahre gezählt haben. Nun heisst es aber c. VIII, dass er zu dieser Zeit erst 13 Monate alt war.[1]) Ob diese Gedankenlosigkeit auf Rechnung des letzten Bearbeiters dieses Stückes oder

---

[1]) Auch mit cap. I, 2 steht diese Angabe in unlösbarem Konflikt: denn aus dieser Stelle geht hervor, dass zwischen dem bethlehemitischen Kindermord und dem Tode des Herodes bloss 12 Monate liegen. Johannes müsste also nach cap. VIII, 1 bloss einen Monat alt gewesen sein, als jener Befehl des Herodes erging. Diese Annahme ist aber gerade für den Verfasser von cap. VIII unmöglich, da er sich, wie wir sahen, sehr eng an die evangelische Überlieferung anschliesst. — Abzusehen ist wohl von der Angabe des Hippolyt von Theben nach dem von Schelstrate benutzten Cod. Vaticanus graec. 573 (bei Jac. Basnagius: Thesaurus etc. Tom. III, Antverpiae 1725, p. 26—29), Archelaus habe 19 Jahre regiert (Cod. Tischendorfii IV s. u.: 21; Cod. Paris.: 24). Der von Canisius (und Basnage) selbst herausgegebene Münchener Codex (aus der Bibliothek des Prinzen Maximilian) hat an derselben Stelle: neun Jahre (Basnage l. c. p. 34). Man könnte ja geneigt sein, jenen Lesarten als den schwierigeren den Vorzug zu geben, aber der Selbstwiderspruch in jenen Texten ist doch gar zu auffallend, wenn Archelaus 3 Jahre vor Christi Taufe und doch zugleich mit Augustus stirbt (l. c.).

seiner Vorlage zu setzen ist, muss so lange unentschieden bleiben, als wir denselben Text noch in keiner andern Sprache oder Rezension lesen können. Es ist auch möglich, dass c. VIII, 1 ein Missverständnis eingeschlichen und in der ursprünglichen Vorlage nur die Dauer des Aufenthaltes in der Wüste auf 13 Monate berechnet gewesen ist. In diesem Falle würde die Dissonanz mit c. IX, 3 erträglicher werden, aber ihre völlige Auflösung würde c. VII, 1 verhindern. Denn hier fällt der neunte Monat des Johannes, der Zeitpunkt seiner Entwöhnung, auch noch in die Zeit des Wüstenaufenthalts. Rückt man ihn auch ganz an den Anfang dieser Zeit, so ergibt sich für das Alter des Johannes beim Tode des Herodes doch nur eine Zahl von 22 Monaten, während er doch, um noch während der Regierung des Archelaus 12 Jahre zu werden, bei deren Anfang mindestens 3 Jahre hätte zählen müssen, da Archelaus eher am Anfang als am Ende seines 10. Regierungsjahres abgesetzt wurde,[1]) jedenfalls von unserem Autor „9 volle Jahre" zuerteilt erhält. Auch jene Ansetzung des 9. Monats kann nur geschehen, wenn man c. VII und c. VI umstellt, wozu sonst keine Veranlassung vorhanden ist. Man könnte sich allerdings bei der Erwägung beruhigen, dass innerhalb der Legendenlitteratur Genauigkeit und Übereinstimmung in chronologischen Angaben nicht erwartet werden dürfen. Aber c. VIII und c. IX schliessen auch sonst nicht allzu gut aneinander: c. VIII war von der Übersiedelung der Familie Johannis nach Nazareth und ihrem Zusammentreffen mit der Familie Jesu die Rede. C. IX, 1 fährt ganz unvermittelt fort: „nachdem Johannes aber in die Hand des Erzengels Uriel übergeben worden war etc.". Was dann weiter von dem Kleide des Johannes erzählt wird, weist wiederum mit Notwendigkeit auf die Wüste als die dazu gehörige Szenerie hin. Ebenso ist die Notiz von der Flucht des Johannes „in eine Stadt Galiläas" unverständlich (c. IX, 3), wenn derselbe in Nazareth lebend gedacht wird. — Man darf den Verfasser nicht für so unwissend halten, dass er etwa nicht wissen sollte, wo Nazareth liegt. Hat er doch eben erst Matth. c. IV, 15 und 16 citiert. Zwischen c. VIII und c. IX klafft also eine breite Lücke. —

---

[1]) Josephus lässt seine Absetzung an einer Stelle (Bell. Jud. l. II, c. 7, 3) sogar im neunten Regierungsjahre erfolgen. (Vgl. E. Schürer: „Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi", 2. Aufl., 1. Teil, Leipzig 1890, p. 377, not. 13).

Es steigt überhaupt der Verdacht auf, als könnte c. VIII ein fremdartiger Einschub sein. Zeigt es doch am ehesten sklavische Abhängigkeit von den kanonischen Evangelien und bringt in dem Zusammentreffen der beiden Familien in Nazareth einen sonst nirgendwoher bekannten legendarischen Zug. — Indes muss man doch darauf aufmerksam machen, dass diese Neigung, die beiden Familien nicht nur verwandtschaftlich, sondern auch räumlich möglichst zu einigen, auch c. II, 2 bemerkbar ist. Der Gang der Erzählung scheint nämlich hier vorauszusetzen, dass auch Elisabeth und Johannes ihren Wohnort in Bethlehem gehabt haben. Genau dasselbe behauptet Epiphanius Monachus in seiner oben oft citierten Homilie.[1]) Zacharias und Elisabeth ziehen nach Bethlehem und hier wird Johannes geboren. Endlich weiss auch Cedrenus davon, dass Elisabeths Wohnort Bethlehem war, als sie den Luk. 1, 39 sqq. beschriebenen Besuch der Maria empfing.[2]) So wird man denn, trotz der unleugbaren Inkongruenz von c. VIII und IX, die ursprüngliche Zusammengehörigkeit dieser beiden Abschnitte zu beanstanden keinen hinreichenden Grund haben.[3]) Es wäre auch für die Harmonisierung der Zeitangaben nicht viel gewonnen, wenn man c. VIII ausstiesse. Denn auch die 9 Monate in c. VII, 1 wären mit der Altersangabe in c. IX, 3 nur dann in Einklang zu bringen, wenn man von c. I absähe, wo der Aufenthalt der Familie Jesu in Ägypten und also auch derjenige der Elisabeth mit ihrem Kinde in der Wüste auf 12 Monate berechnet wird.[4]) Wir werden uns also be-

---

[1]) Dressel p. 27; aber auch schon p. 19 und 23 seq.

[2]) Cedrenus, ed. J. Bekker I, p. 327.

[3]) Die grössere Abhängigkeit von den Evangelien ist für sich allein noch kein Beweis.

[4]) Man könnte allenfalls meinen, dass in cap. I, 2 nur die Dauer des Aufenthalts in dem Hause des Alpheus, nicht aber desjenigen in Ägypten überhaupt angegeben wäre. Eine solche Unterscheidung findet sich hin und her in verschiedenen Apokryphen: so im Cod. D des Ev. Pseudo-Matthäi: ein Jahr in der Stadt „Sotinen“, (c. XXV, Tischendorf p. 87, nota). Dasselbe übrigens auch in cod. B, c. XXII, p. 86, not., während nach cod. B, c. XXIII, Jesus in Ägypten noch als 3jähriger Knabe weilt (ebenda). Einen 3jährigen Aufenthalt in Ägypten kennt auch Ev. infantiae arabic., c. XXV und XXVI (Tischendorf: p. 184 seq.) und Hippolyt von Theben (Tischendorf: „Anecdota sacra ed profana“, p. 21 seq. nach Cod. Tischendorfii IV, Lips. s. X). Bei dem letzteren bleibt Jesus mit den Seinigen ein Jahr in Heliupolis bei Memphis (ebenso nach

scheiden müssen, in diesem letzten Teile unseres Stückes mehr oder minder wichtige Widersprüche, sowohl innerhalb der Erzählung selbst als auch mit c. I—VI zu konstatieren. Wir sind um so weniger in der Lage, hier entscheidende Urteile zu fällen, da wir nur über einen, und noch dazu verderbten und übersetzten Text verfügen. Indes wird es gestattet sein, zum Schluss dieser Ausführungen einige Vermutungen zur Lösung der erwähnten Widersprüche auszusprechen.

Erstlich glauben wir mit einigem Grunde nachweisen zu können, was in der Lücke zwischen c. VIII und IX in der Vorlage gestanden haben mag. Wir erinnern uns der im koptischen Synaxar, bei Cedrenus[1]) und Epiphanius Monachus erhaltenen Spuren von Johanneslegenden: jene beiden lassen Elisabeth noch vor beendigter Erziehung ihres Sohnes sterben, wenn sie auch den Zeitpunkt ihrer Todes verschieden bestimmen. Von einer Unterbrechung des Wüstenaufenthalts bis zu der Zeit des öffentlichen Auftretens wissen sie freilich nichts.[2]) Hier aber greift Augustin[3]) helfend ein: das von ihm angegebene Alter des Johannes (7 Jahre) beim Beginn seines Wüstenlebens stimmt fast ganz genau mit demjenigen über-

---

einem Codex Paris. Ev. 48, saec. IX: *ἔτος ἓν;* Basnage: im Ganzen *ἔτη τρία ἡμέρας εἴκοσι* s. u.; cod. Vatic.: *ἔτη γ'*). Die höchste Ziffer hat Ottomar Luscinius („Evangelicae historiae ex quattuor evangelistis perpetuo tenore continuata narratio, ex Ammonii Alexandrini fragmentis quibusdam, e graeco etc.“ Augustae Vindeliciorum 1523): das Kind Jesus hat ihm zufolge 7 Jahre in Ägypten zugebracht (Migne: Dictionnaire des Apocryphes II, Paris 1858, col. 960). Bei Cedrenus kehrt Jesus als 5jähriger Knabe aus Ägypten zurück (ed. Bekker I, p. 322 und 329). Ebenso bei Epiphanius Monachus (Dressel p. 27). Aber beide lassen den Aufenthalt in Ägypten selbst fünf Jahre währen, während Hippolyt von Theben (Basnage: Vatic. — p. 26; Bav. — p. 34; cf. Tischendorf Anecd. l. c.) die Flucht nach Ägypten erst in das dritte Jahr Jesu verlegt und den Aufenthalt daselbst drei Jahre (Canisius add. *ἡμέρας εἴκοσι*) währen lässt (er fügt hinzu: „*ἐν Ἡλιουπόλει τῇ κατὰ Μέμφιν*“).

[1]) Die Stelle bei Cedrenus lautet folgendermassen (ed. Bekker I, p. 328): „. . . *ἡ δὲ Ἐλισάβετ λαβοῦσα τὸν Ἰωάννην ἐξῆλθεν εἰς τὴν ἔρημον καὶ ἐκρύβη ἐν σπηλαίῳ ἡμέρας τεσσαράκοντα καὶ ἐτελεύτησεν. ὁ δὲ Ἰωάννης ἐν τῇ ἐρήμῳ ὁδηγηθεὶς ὑπὸ τοῦ ἀγγέλου καὶ ἐν αὐτῇ ἀνατραφεὶς ἔμεινεν ἕως τῆς τοῦ κυρίου ἀναδείξεως.*“ Vgl. Epiphanius l. c. p. 27 und oben S. 67 f. und Anmm.; Kopt. Synaxar, ed. Wüstenfeld, p. 16.

[2]) Vielleicht ist Luk. 1, 80 hier von entscheidendem Einfluss gewesen.

[3]) S. oben S. 67.

ein, das ihm vom koptischen Synaxar im Moment des Todes seiner Mutter gegeben wird.[1]) — Augustin verlegt also in diese Zeit die Übersiedelung in die Wüste, ohne einen Grund dafür zu nennen. Und was steht nun in c. IX, 1 unseres Schriftstückes? 1) Dass Joh. nach längerem Aufenthalt in Nazareth, unter der Obhut seiner Mutter, „in die Hände des Erzengels Uriel übergeben wurde"; 2) dass er, 5 Jahre alt, mit der dem Wüstenleben entsprechenden Kleidung angethan wurde. — Das ist nun nichts anderes, als was Augustin, Cedrenus und das koptische Synaxar, sich gegenseitig ergänzend und verbessernd, berichten. Auch die Zeitangabe — 5 Jahre — steht derjenigen der erwähnten Zeugen so nahe, dass wir sie nicht als Hindernis empfinden können. — Wir können also mutmassen, dass der Anfang von c. IX nur eine recht ungeschickte Zusammenfassung eines längeren Berichtes von dem Tode der Elisabeth, der Übertragung der Erziehung an den Erzengel Uriel und der Übersiedelung des Johannes in die Wüste darstellt. — Zweitens konnten wir die Notizen c. IX, 3, 4 in keiner Weise mit den vorhergehenden Zeitangaben vereinigen Ist es nun nicht möglich, dass eben diese Notizen oder eine von ihnen eine fremde Zuthat zum ursprünglichen Stoff sind? Einer Entscheidung dieser Frage kann uns vielleicht folgende Wahrnehmung näher bringen; unser Schriftstück beginnt mit den Worten: „Im 40. Jahre der Herrschaft des Herodes" etc.[2]) Sein letzter Absatz aber beginnt: „Es

---

[1]) Da ja die sechs Jahre (Kopt. Synaxar) nur den Aufenthalt im Gebirge begreifen und die Tradition den Johannes zur Zeit der Flucht (nach Luk. 1, 26) mindestens sechs Monate alt sein lassen musste.

[2]) Der einzige Chronist, welcher dem Herodes scheinbar eine mehr als 37 jährige Regierung zuschreibt, ist Hippolyt von Theben laut dem Fragment bei Canisius -Basnage l. c. p. 34 seq.: denn er lässt den Archelaos nach 9 jähriger Regierung zugleich mit Augustus sterben. Leider ist aber in diesem Fragment nichts über den Regierungsanfang des Herodes oder die Dauer seiner Regierung enthalten. — Wenn man für den Regierungsanfang des Herodes die gewöhnliche Angabe: 37 v. Chr. (Eroberung Jerusalems) annimmt und bedenkt, dass nach Hippolyt Jesus beim Tode des Herodes fünf Jahre alt war, in seinem dritten Jahre aber die Flucht nach Ägypten stattfand, so wird allerdings dieses Ereignis, wie bei unserem S in das vierzigste Jahr des Herodes zu setzen sein. — Allerdings widersprechen die übrigen Daten in unserem Stücke dem Hippolyt durchaus. Dazu kommt noch, dass ein anderes Fragment (aus einem Codex Urbino-Vaticanus graec. bei Migne gr., t. 117, col. 1051—54) an den Angaben über Archelaus, dem Zeitpunkt der Flucht etc. zwar festhält,

herrschte aber Archelaus 9 volle Jahre". Diese Angabe steht in keiner Beziehung zu dem Bericht selbst, ja sie stimmt mit der letztvorhergehenden nur dann überein, wenn diese den anderen, früheren Zeitangaben widerspricht. Von dieser Wahrnehmung aus kommen wir auf den Gedanken, ob wir es hier nicht am Ende mit einem Ausschnitt aus irgend einer Chronik zu thun haben. Dass die byzantinischen, orientalischen etc. Chroniken grosse Stücke aus Apokryphen aufnahmen, war nichts Ungewöhnliches: man denke nur an Georgios Synkellos, der das Henochbuch in grossen Partieen seinem Werke einverleibte, an die in dieser Arbeit oft genannten Eustathius (dessen Kommentar zum Hexaëmeron eigentlich auch nur eine Chronik darstellt)[1]) und Barbarus Scaligeri etc. etc.[2]) — Dass hier, wie es scheint, nur die Regierungsjahre der jüdischen Könige Herodianischer Dynastie das chronologische Gerüst abgeben, würde vielleicht am ehesten zu erklären sein, wenn die Chronik überhaupt (in der Art der „ἡ παλαιὰ" ge-

---

dennoch aber den Herodes nur 37 Jahr regieren lässt und demgemäss die Geburt Christi in das 32. Jahr des Herodes, das 3. Jahr der 194. Olympiade setzt.

[1]) Fabricius (Codex apocryphus novi Testamenti, vol. I, p. 62 seq., not. g) berichtet nach Ph. Labbe: „Bibliotheca nova manuscriptorum" (Paris 1653), p. 77, dass diese Schrift griechisch mit einer Fortsetzung bis auf Alexander den Grossen im Cod. Reg. Paris. 1027 vorhanden sei. Er denkt darum an die Möglichkeit, dieses Werk mit demjenigen des von Malalas, Evagrius (III, 26 seq., 29, 37) etc. erwähnten Eustathius von Epiphania zu identifizieren. Aber dieses scheint unmöglich zu sein, da Eustathius von Epiphania nach Hippolyt von Theben (Canisius-Basnage III, p. 40) die Geburt Christi ins Jahr 5500 setzt, der Kommentator zum Hexaëmeron aber — ins Jahr 4498 (Migne gr., t. 18, col. 757, d). — Eher wird schon an denjenigen Eustathius zu denken sein, welcher nach Sigebertus Gemblacensis: „De illustribus scriptoribus ecclesiast.", c. 21, Cassiodorius: De Inst. div. scr., c. 1 und Beda, Hexaëm. Praef. (Allatius bei Migne gr., t. 18, col. 795) die Homilien des Basilius über das Hexaëmeron ins Lateinische übersetzt hat. (Allatius weist diese Möglichkeit ab.) — Wenn der Verfasser des Kommentars nicht auch hier seine Quelle ausgeschrieben hat, — so gibt er selbst an, vor dem Jahre 90 oder 500 geschrieben zu haben, da die Zeit von Christi Auferstehung bis zum Anbruch des Weltsabbats auf 459 Jahre berechnet wird (l. c. col. 757, d).

[2]) Vgl. oben S. 44; über die Verwendung von Apokryphen in Byzantinischen Chroniken vgl. H. Gelzer: S. J. Africanus etc. II, p. 249 bis 297.

nannten Kompilation) hauptsächlich biblische Personen und Ereignisse berücksichtigte. — Mit dem Chronikencharakter würde es vorzüglich stimmen, dass auch innerhalb unseres Stückes eine gewisse chronologische Reihenfolge eingehalten wird und die Zeitangaben in auffallender Weise sich häufen. — Der Chronist, welcher dann wohl mit dem Bearbeiter identisch sein dürfte, hat seine Vorlage eben nach chronologischen Gesichtspunkten sich zurechtgelegt, d. h. geflissentlich alle Zeitangaben darin hervorgesucht und die Ereignisse nach denselben gruppiert. Obgleich nun seine Vorlage von der historisch beglaubigten Regierungszeit des Archelaus keine Notiz nahm und den Johannes unbedenklich während derselben 12 Jahre alt werden liess, fand er doch entweder den Mut nicht, bessernde Hand anzulegen, oder er übersah einfach den Fehler, wie er denn auch die Regierungszeit des Herodes keineswegs genau und richtig berechnete. So würde sich die Divergenz der Zeitangaben am Schlusse von c. IX vielleicht am einfachsten erklären. Nur c. VIII, 1 würde auch dieser Auflösung der Schwierigkeiten widerstreben, da diese Stelle ebenso sehr c. I wie der ganz deutlich dicht daneben benutzten evangelischen Überlieferung entgegensteht.

Auf diese Weise glauben wir es wahrscheinlich gemacht zu haben, dass der ganze, uns in altslavischer Sprache vorliegende Stoff einer einzigen Quelle und zwar einem apokryphen Buche entstammt. Zugleich haben wir die Vermutung ausgesprochen, dass die von uns dargebotene Gestaltung dieses Stoffes durch den Zweck der Eingliederung in eine Chronik oder chronikartige Aufzeichnung bedingt ist. — Es fragt sich nun, ob diese Eingliederung und Bearbeitung auf slavischem Sprachgebiet oder bereits auf griechischem vollzogen worden sein wird? Von vornherein werden wir letzteres als das Wahrscheinlichere ansehen müssen: erstens darum, weil keine selbständigen Weltchroniken in altslavischer Sprache verfasst worden sind. Der auf die allgemeinen Weltverhältnisse (ebenso aber auch auf die biblischen) bezügliche Stoff wurde den Chroniken des Malalas, Georgios Hamartolos, Constantin Manasses etc. entnommen. — Dann aber sahen wir, dass Splitter derselben oder einer verwandten Tradition schon in gewissermassen vorslavischer Zeit hin und her auftauchen und zu einer Zeit, da die altslavische Annalistik erst in der Ausbildung begriffen war, von Kedrenos (Ende des XI., Anfang des XII. Jahr-

hunderts) bereits thatsächlich in eine Chronik aufgenommen werden.[1])

Auf Grund lexikalischer oder syntaktischer Eigentümlichkeiten des Textes entscheiden zu wollen, ob man es hier mit einer originalen Abfassung oder mit einer Übersetzung zu thun hat, dürfte bei einem altslavischen Texte aussichtslos sein, da das Altslavische erst unter dem unmittelbaren Einflusse des Griechischen zur Litteratursprache wurde und darum gerade in lexikalischer und syntaktischer Hinsicht manche Eigentümlichkeiten vom Griechischen zu Lehen trägt. Zudem muss man bedenken, dass die meisten griechischen Texte erst durch Vermittelung der Südslaven zu den Russen kamen.[2]) So mag denn auch unser Text, welcher in seiner jetzigen Gestalt spätrussischen Sprachcharakter trägt, so viele Veränderungen an sich erlebt haben,[3]) dass es nicht ungefährlich erscheint, auf einzelnes hin Urteile zu fällen. Es wird überhaupt besser sein, die sprachliche Seite der Untersuchung slavischen Sprachforschern von Beruf zu überlassen. — Bei der Erklärung der schwierigen Stellen hat uns jedenfalls die griechische Sprache keine nennenswerte Hilfe geboten. — Wie wenig hier zu machen ist, beweisen die Schriftcitate oder vielmehr diejenigen Stellen, wo das Neue Testament wörtlich benutzt erscheint. Teilweise wird unser Text in dieser Beziehung durch den russisch-kirchenslavischen gedeckt, teilweise aber auch nicht.[4])

---

[1]) Über die Übersetzungen Byzantinischer Chroniken in slavische Sprachen vgl. z. B. A. Pypin und V. Spasovič: „Geschichte der slavischen Litteraturen“, übertragen von Fr. Pech, Leipzig 1880, Band I, p. 78 sq. — Mag aber auch im allgemeinen die Möglichkeit einer Eingliederung dieses Stückes auf slavischem Boden zugestanden werden, so ist doch damit nicht gesagt, dass es slavischer Herkunft sein müsse. — Es ist überhaupt zu bemerken, dass sich originale Kompositionen von Legenden, deren Stoff nicht der slavischen Geschichte angehört, kaum werden nachweisen lassen. Allerdings sind die slavischen Legenden hinsichtlich ihres Stoffes wohl noch zu wenig erforscht, als dass man sichere Urteile in dieser Beziehung fällen könnte.

[2]) Pypin-Spasovič, p. 81; Gallachow, l. c. p. 182 (die Apokryphen betr.).

[3]) Der Metropolit Makarius spricht es selbst in der Vorrede zu seinem Werke aus (September, fasc. 1, p. II), dass er sich Mühe gegeben, „fremdländische und altertümliche Redeweisen“ zu verbessern, sie ins Russische übersetzend; vgl. Gallachow, l. c. p. 349.

[4]) Am auffälligsten ist die Übereinstimmung mit einem Evangelientext südslavischer Herkunft, der sog. Ssawwina Kniga (abgedruckt bei J.

§ 7.

Welches ist denn nun aber das Apokryphon, das in dieser Bearbeitung auf uns gekommen ist? Es könnte ja ein sonst ganz unbekannt gebliebenes sein, — welches etwa das Leben Johannes des Täufers im Zusammenhange behandelte.[1]) Aber

Sreznewsky: „Alte slavische Denkmäler in Nasallaute wiedergebender Schrift“, St. Petersburg 1868). So lesen unser S und Ssawwina Kniga c. II, 1 (resp. Matth. 2, 16): „nishe“ gegen „nishaische“ (κατωτέρω) im gedruckten russisch-slavischen Text. Ebenso c. VIII, 4 unser S und Ssaw. (Matth. 2, 15): priswach für wos'swach russ. (ἐκάλεσα); Matth. 2, 23 Ναζωραῖος: S und Ssaw.: Nasarjanin', russ. Nasoréj; Matth. 4, 15 τῶν ἐθνῶν: S und Ssaw.: jasytscheskaja; russ.: jasyk'. — C. IX, 1 bietet bei der Verwendung von Matth. 3, 4 und Mark. 1, 6 keine nennenswerte Abweichung vom russisch-kirchenslavischen Text; ebendasselbe gilt von c. VIII, 2; weniger von c. I, 1 und besonders 2. Dagegen ist die Anspielung auf Joh. 19, 23, c. IX, 2, im Verhältnis zu dem russischen Text frei gehalten.

[1]) Neben anderem hat unsere Erzählung als Quelle dienen müssen, als es dem häufig schon erwähnten h. Demetrius von Rostow galt, die Biographieen der Heiligen und biblischen Personen in lesbare Form zusammenzufassen. — Als seine Quellen nennt er vor allem: Metaphrastes (dessen Bücher schon dem Metropoliten Petrus Mogilas von Kiew vom Athos her abschriftlich zugestellt worden waren) und den Metropoliten Makarius. Doch zog er zur Kontrolle selbst die Acta Sanctorum der Bollandisten und eine grosse Anzahl von Werken kirchlicher Schriftsteller heran, deren Namen das Vorwort (Ausgabe von 1880, I, p. 5) verzeichnet. An drei Stellen erscheint unsere Geschichte benutzt: im Leben des h. Zacharias (5. September, I, fol. 24b—26a), des h. Johannes des Täufers (24. Juni, IV, fol. 148a—149b) und zum Tage des bethlehemitischen Kindermordes (29. Dezember, II, fol. 191a—193a). — Nur an der letzteren Stelle verweist er aber auf eine Quelle, die vielleicht zu den mancherlei Eigentümlichkeiten seiner Erzählung Veranlassung gegeben haben kann, auf das Trephologion zum 29. Dezember (sonst noch auf Hippolyt bei Nicephorus Kallisto, auf Josephus, Cedrenus etc.) Auf dieses geht Demetrius wohl zurück, wenn er davon berichtet, wie die Kunde von des Johannes Geburt bis zu des Herodes Ohren gedrungen, also dass dieser ausrief: „Was wird aus diesem Kinde werden?“ (Luk. 1, 66; IV, 149a et b; I, 25b seq.; hier werden diese Worte dem Herodes nicht in den Mund gelegt, sondern er spricht bei sich selbst: „Wird etwa der König der Juden werden?“) dass Elisabeth schon auf das blosse Gerücht vom Kindermorde hin floh, dass Johannes damals schon $1\frac{1}{2}$ Jahre zählte (I, 25b, doch mag diese Angabe auf Berechnungen des Demetrius beruhen, vgl. II, 191b; ebenso auch, was eben an dieser Stelle gesagt ist, Herodes habe Christum lange suchen lassen, fast ein Jahr lang; erst, als er nach Rom reisen musste, habe er sich zum Kindermorde entschlossen). Eigenartig ausgesponnen ist der Bericht von der Rettung der Elisabeth: erst wie sie die Krieger von der Höhe herab erblickt, ruft sie den Berg an. Als die Krieger

warum sollte man zu dieser Annahme greifen, wo doch eine andere viel näher liegt? Wir denken an jenen Titel in der

---

unverrichteter Dinge zurückkehren und nicht früher, sendet Herodes zu Zacharias. Sein Befehl lautet dahin, ihn im Falle der Weigerung zu töten. Der Vorgang der Ermordung ist aber im Vergleich mit unserer Erzählung bedeutend vereinfacht. Ebenso sind bei der Beschreibung des Aufenthalts im Berge die Schwierigkeiten unseres Textes ausgeglättet. Der Abschluss der Erzählung wird nach Cedrenus gegeben. Zu erwähnen ist noch, dass II, 192 seqq. die teilweise aus Josephus bekannte Ermordung des Hohenpriesters, aller ersten Priester und Schriftgelehrten durch Herodes als Strafe Gottes für die Beteiligung an den Plänen gegen Jesus aufgefasst wird. (Ihre Gesinnung hätten sie dokumentiert, als sie Symeon unbeerdigt liessen und den Tod des Zacharias bewirkten.) Es ist möglich, dass Demetrius hier die Annalen des Baronius vor sich gehabt hat: hier wird nämlich ad ann. 1 J. Chr.; § 55 (ed. Theiner 1864, Band I, p. 17) auf den Brief des Valentinian I und Valens an die Bischöfe von Asien etc. (bei Theodoret, hist. eccl. IV, 7, Migne gr., t. 82, col. 1133—1138) hingewiesen, wo es heisst (l. c. col. 1136, b): *„ἵνα μὴ σήμερον μὲν ἐπὶ τοῦ ἡμετέρου κράτους αὔξειν δόξητε, καὶ μεταξὺ τοῦ παρακεκλημένου παθεῖν τὰ τῆς διαθήκης αὐτοῦ, ὡς ἐπὶ Ζαχαρίου τοῦ αἵματος. 'Αλλ' οἱ μετ' αὐτοῦ μεταξὺ τῆς ἀφίξεως ὑπὸ τοῦ ἄνωθεν βασιλέως ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐῤῥάγησαν, παραδοθέντες εἰς κρίσιν θανάτου, μετὰ τοῦ συνδραμόντος αὐτοῖς φθοριμαίου δαίμονος.“* Diese Stelle ist recht dunkel: Valesius hat in den Worten: *„παθεῖν τὰ τῆς διαθήκης αὐτοῦ“* eine Anspielung auf Hebr. 10, 29 gesehen (ebenso wie in dem Folgenden: *„ἀλλ' οἱ μετ' αὐτοῦ* etc.“ — auf 2. Thess. 2, 8) und darum für *„παθεῖν“* — *„πατεῖν“* = conculcare lesen wollen (bei Migne 82, col. 1568). — Aber nötig ist weder diese Beziehung noch diese Emendation. — Denn Baronius (und Christophorson) haben vollkommen richtig erkannt, dass hier von einem Erleiden der durch das Testament Christi (Matth. 23, 35, 36 und Luk. 11, 50 seq.) für die Mörder und Peiniger der Gerechten bestimmten Strafe die Rede ist, wie sie von dem Blute des Zacharias (man denke an die oben erwähnten talmudischen Stellen und besonders an Salomo von Bassora c. 39) auf die Mörder desselben herabgerufen wurde. Dass diese Bestrafung der Mörder des Zacharias indes nach der Meinung des Briefschreibers nicht erst bei der Zerstörung Jerusalems durch Titus geschehen, beweist der Ausdruck *„μεταξὺ τῆς ἀφίξεως“*, der wohl mit Beziehung auf die „Ankunft“ Christi auf Erden, d. h. seine Geburt, nicht aber auf seine Wiederkunft, vorkommt (Stephanus, Thesaur. lingu. graecae, Paris 1831 seqq., I, 2, col. 2672). Ob aber unter dem *„συνδραμὼν αὐτοῖς δαίμων“*, ebenso wie unter dem *„παρακεκλημένος“* der zum Verbrechen reizende böse Geist oder eine bestimmte Person zu verstehen ist, muss unentschieden bleiben. — Merkwürdig bleibt es, dass der kaiserliche Briefschreiber von diesem Ereignis als von etwas ganz allgemein und ohne weiteres Bekanntem spricht. Sollte sich in dem Zacharias-Apokryphon auch darüber Auskunft gefunden haben? Wir würden in diesem Fall, da der Brief kurz nach 367 p. Chr. (Valesius bei Migne c. 1566) geschrieben ist, eine weitere Handhabe besitzen, um den ter-

Stichometrie, welche der Chronik des Nicephorus in ihrer zweiten Redaktion, c. 850 p. Chr. n., angehängt worden ist, aber vielleicht schon aus dem 5. Jahrhundert stammt. — In dieser Stichometrie fand sich ein Apokryphon genannt, das eine der in unserem Texte im Vordergrunde stehenden Personen, den Zacharias, Vater des Täufers, zum Gegenstand oder Verfasser hat. Zugleich erfuhren wir aus der beigegebenen Stichenzahl, dass dieses Buch dem Verfasser nicht nur dem Namen nach bekannt war. Da wird es denn wohl, so lange wir durch andere Entdeckungen nicht eines Besseren belehrt sind, erlaubt sein, unser Schriftstück für eine Bearbeitung dieses Apokryphons oder nur eines Teiles desselben zu halten. — Dieser Annahme steht scheinbar das Zeugnis des Pseudo-Basilius entgegen: denn dieser nennt die zuerst von Origenes mitgeteilte Erzählung vom Tode des Zacharias „*ἡ κατὰ τὸν Ζαχαρίαν ἱστορία*“ und scheint sie somit für den eigentlichen Inhalt eines apokryphen Buches, das aus irgend einem Grunde den Namen des Zacharias trägt, auszugeben. Allein dieser Einwurf kann uns nicht irre machen: wir glaubten darauf hinweisen zu können, dass in dieser Erzählung zwei nur äusserlich und gewaltsam mit einander verbundene Teile zu unterscheiden sind: der eine handelt von dem Zeugnis des Zacharias zu gunsten der *ἀειπαρθενία* der Mutter des Heilandes, der andere von der Ermordung des Zacharias durch die Juden. Steht es so, dann kann diese Erzählung, selbst wenn jene Worte wirklich auf ein dem Pseudo-Basilius bekanntes, apokryphes Zacharias-Buch hindeuten sollten, dennoch derselben Schrift wie auch unser Text entnommen sein. — Dagegen scheint unser Text auch auf den andern, oben behandelten, rätselhaften Titel, denjenigen der Zacharias-Apokalypse, unverhofftes Licht zu werfen. Wir sahen zwar, dass sich weder für noch gegen die Existenz eines mit dem alttestamentlichen Propheten Zacharias zusammenhängenden Apokryphons etwas Sicheres beweisen lässt: aber unser Text scheint die Annahme eines solchen überflüssig zu machen, denn er trägt in allen seinen Teilen Züge, welche ihn als zu der Gruppe der jüdisch-christlichen Apokalypsen gehörig erweisen. Auch noch anderes ist unserer

minus post quem non für die Entstehung der vom Protevangelium unabhängigen Zacharias-Erzählung bestimmen zu können. — Doch können wir es gerade hier auch mit mündlichen Traditionen zu thun haben.

Annahme günstig: von jener der Chronik des Nicephorus angehängten Stichometrie wird mit gutem Grunde behauptet, dass sie in Jerusalem entstanden sei: aber auch unsere Erzählung von dem Tode des Zacharias ist, wie wir sahen, aus Jerusalemischer Lokaltradition erwachsen. Freilich wissen wir nicht, wo die der jetzigen Gestalt zu Grunde liegende Form dieser Legende entstanden ist. Aber bemerkenswert ist es, dass sie mit einer Schrift zusammengearbeitet worden ist, welche deutliche Spuren ursprünglicher hebräischer Abfassung trägt und auch in der gegenwärtig erhaltenen Rezension ein „aramaïsierendes“ Griechisch [1]) aufweist. Wir werden demnach das Recht haben, an Palästina als Entstehungsort dieses apokryphen Buches vor allem zu denken, wenn auch die Herkunft aus ebionitischen Kreisen ausgeschlossen sein dürfte. [2]) Dass es ein Ägypter ist, — Petrus von Alexandrien —, welcher zuerst diese Veranlassung des Todes Zachariae erwähnt, kann unsere Ansicht nicht widerlegen. Man braucht nicht einmal, wie Conrady es thut, die Übersetzung des Protevangeliums ins Griechische nach Ägypten zu verlegen. — Wurden schon während der Lebenszeit des Origenes die litterarischen Beziehungen zwischen den Christen Syro-Palästinas und Ägyptens immer lebhafter, also dass ein Austausch auch der legendarischen Erzeugnisse nicht unmöglich war, um wie viel mehr konnte dieses ein halbes Jahrhundert später geschehen. Freilich, ob damals schon der um Zacharias und Johannes sich gruppierende Legendenstoff sich zu dem Apokryphon des Zacharias verdichtet hatte, muss dahingestellt bleiben, so lange ein Zusammenhang des Hauptstammes dieser Überlieferung mit der von Origenes zuerst bezeugten und augenscheinlich auch schriftlich niedergelegten nicht ausdrücklich erwiesen ist. Der erste Zeuge für einen eigentümlichen Zug unseres Textes (die Anordnung der um die Flucht nach Ägypten und den

---

[1]) Vgl. C. Tischendorf: „De Evangeliorum apocryphorum origine et usu“, Hagae Comitum 1851, p. 140—144, 148—150. — Gerade in der Johannesgruppe c. XXII fin. findet sich ein sehr auffälliger Hebraïsmus: „*καὶ ἦν διαφαῖνον αὐτοῖς φῶς· ἄγγελος .. ἦν μετ' αὐτῶν, διαφυλάσσων αὐτούς.*“

[2]) Das beweist besonders die Unkenntnis der Tempeleinrichtung und der auf den Tempel bezüglichen Bestimmungen. — Dagegen wird das Protevangelium selber durch Epiphanius haer. 30, 23 als Ebionitisch in Anspruch genommen (natürlich nur, wenn das „*ἀπὸ προσώπου 'Ιακώβου*“ erdichtete Buch mit dem Protevangelium identisch ist).

Kindermord sich gruppierenden Ereignisse), — aber schon in seiner Zusammenarbeitung mit dem Protevangelium —, ist der sogenannte Eustathius, der Verfasser des Kommentars zum Hexaëmeron, wahrscheinlich ein antiochenischer Schriftsteller des 4. oder 5. Jahrhunderts. Wenn wir also die Entstehung des apokryphen Zacharias-Buches einige Zeit früher ansetzen und das 3. sowie das 4. Jahrhundert unserer Zeitrechnung zur Bestimmung derselben als Spielraum zulassen, so werden wir wohl nicht fehlgreifen.[1])

Nicht beträchtlich sind also die positiven Resultate, welche unsere Untersuchung des altslavischen Schriftstückes zu Tage gefördert hat. Wenn es uns aber gelungen ist, die Aufmerksamkeit der kompetenten Forscher auf dieses seltsame Stück volkstümlicher Exegese zu lenken, so werden wir die darauf verwandte Arbeit nicht für verloren erachten.

---

[1]) Wie früh bereits das Thema in kirchlichen Kreisen angeschlagen worden ist, das zu Traditionen, wie sie in c. VI unseres Stückes niedergelegt sind, verarbeitet wurde, erfahren wir aus Tertullian: De Baptismo c. 12 (ed. Oehler I, p. 630 sqq.). Die sich fortwährend steigernde Bedeutung des Taufsakramentes legte die Besorgnis um das Heil der neutestamentlichen Personen nahe. So entstanden denn Erzählungen, wie die des Hippolyt von Theben (in einem Fragment, das in einem Codex Urbino-Vaticanus graecus aus der Zeit des Alexius Comnenus vorliegt, bei Basnage l. c. III, p. 29, ebenso in einem Cod. Vindobon., bei Lambecius n. XXIX, Basnage p. 37, not. e; das Stück wird mit den Worten eingeleitet: „εὑρίσκομεν δὲ παρὰ τῇ θείᾳ γραφῇ etc.“ und berichtet die Taufe der Gottesmutter durch Petrus und Johannes, dieser Apostel aber durch Christum selber), und Pseudo-Theodoret (in den „Selecta ad Illustrationem Chronici Paschalis“, No. X, bei C. du Cange: Chron. pasch., Paris 1688, f. 438; der Verfasser dieses Stückes, angeblich Theodoret von „Tyros“, beruft sich auf „ὑπομνήματα τοῦ ἁγίου Σωφρονίου“ und teilt mit, dass Petrus allein vom Herrn selbst getauft worden sei, Petrus aber habe den Andreas, Andreas den Jakobus und Johannes, diese die übrigen Apostel getauft; Johannes mit Petrus endlich — die Gottesmutter. In den Hippolyt-Fragmenten bei Tischendorf l. c. p. 23 finden wir auch diese Nachrichten wieder.) — Über Persönlichkeit und Werk des Hippolyt von Theben wird wohl die neue Berliner Ausgabe des Hippolytus Romanus mehr Licht verbreiten. Vgl. auch Lipsius: Apokryphe Apostelgeschichten I, p. 199, II, 2, p. 416 (Gutschmid) und Ergänzungsheft p. 26 sq. über das Synaxarion cod. Vatopaed. 572).

Nachträge.

1) Zu S. 29, Zeile 24 v. o. In den 2 gedruckten Katenen zum Lukas-Evangelium wird die Erzählung des Pseudo-Gregor von dem Tode des Zacharias im Auszuge vorgetragen. (B. Corderius: „Catena sexaginta quinque graecorum patrum in S. Lucam", Antverpiae 1628, p. 331; J. A. Cramer: „Catenae in evangelia S. Lucae et S. Johannis ad fidem codd. mscr.", Oxoniae 1841, p. 97 sq.). Auch hier ist obige „Lehre" als Rede des Zacharias aufgefasst. Selbst die von Surius zur Erzählung gezogenen Worte (S. 29, A. 3) finden sich in beiden Exzerpten wieder; wie es scheint geht die Meinung dahin, dass sie wirklich Bestandteil der betreffenden Tradition sind. Der Exzerptor bei Corderius sagt überhaupt von der ganzen Erzählung: „habetur ex traditionibus".

2) Zu S. 35, A. 2. Neuerdings ist von A. Brinkmann („Die Streitschrift des Serapion von Thmuïs gegen die Manichaeer" in den Sitzungsberichten der Kgl. Preuss. Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1894, XXIV u. XXV, p. 479—491) ein Stück der Schrift des Titus von Bostra „Contra Manichaeos" als zu der gleichbetitelten des Serapion gehörig erwiesen worden. Bereits P. de Lagarde hatte dieses Stück ausgesondert und seiner griechischen Ausgabe des Titus als Appendix angeschlossen. (P. de Lagarde: „Titi Bostreni quae ex opere contra Manichaeos etc. servata sunt, graece", Berolini 1859, p. 69—103; über die handschriftliche Grundlage der Ausgabe vgl. Praefatio p. III.). Es hat nach Brinkmanns Meinung (l. c. besonders p. 489) den mittleren Teil des Serapionischen Werkes gebildet und ist bloss durch Verstellung der einzelnen Hefte beim Einbinden des Archetypus zu Titus gelangt. (Dieses ist nach Brinkmann p. 485 u. 489 in dem Cod. Genuensis geschehen, dessen Abschrift

der von J. Basnage und Lagarde herausgegebene Codex Holstenianus Hamburgensis ist.) In diesem Stück nun findet sich die von Sixtus Senensis berichtete Auslassung über die *Γέννα Μαρίας* allerdings nicht: damit ist aber noch nichts bewiesen; denn auch dieser Zuwachs ist nicht ohne Lücke, vgl. Brinkmann p. 485. An einer andern Stelle aber findet sich eine Klage über Verstümmelungen der Evangelien seitens der Manichaeer, aber auch über Zusätze zu denselben und Erdichtungen neuer: „*ἔδει γὰρ αὐτούς . . . μήτε λόγῳ μήτε γνώμῃ τὰ εὐαγγέλια προσγράφειν*“, und: „*οὐδὲ γλῶσσα ἔχει τὰ εὐαγγέλια ταῦτα καὶ ἀναγνώσει παραπέμπουσι. προσγεγραφήκασι γοῦν ὅσα βεβούληνται καὶ ἐξυφείλαντο ὅσα κεκρίκασι*“ (p. 78); endlich auch (p. 79, nach Brinkmann unmittelbar zum Vorigen gehörig): „. . . *ἕτερον σῶμα γραμμάτων μέχρι τοῦ ὀνόματος τοῦ εὐαγγελίου φθάνον πεποιηκότες ταῖς ἰδίαις βουλήσεσι*“. Es ist also sehr wohl möglich, dass Sixtus Senensis aus einem unverstümmelten Kodex seine Kunde geschöpft hat.

3) Zu S. 44, Z. 7 v. o. Derselbe Kommentator zum Hexaëmeron bezeugt übrigens auch die Origeneïsche Form der Überlieferung. Unmittelbar nach den Exzerpten aus dem Protevangelium (col. 776, c seq.) führt er mit den Worten: „*ἄλλη δέ τις ἱστορία περὶ τοῦ Ζαχαρίου ἐμφέρεται*“ die Erzählung von dem Zeugnis des Zacharias zu gunsten der *ἀειπαρθενία* Marias ein, und zwar in völliger, zum Teil wörtlicher Übereinstimmung mit Origenes. (Auffällig ist nur das Fehlen der Worte: „*ἔτι παρθένον οὖσαν*“; indes sind sie wohl vom Verfasser des Kommentars für selbstverständlich gehalten worden; eine andere Auffassung von der Sachlage anzunehmen, — dazu müssten noch andere zwingende Gründe vorhanden sein.) — Diese Abhängigkeit von einem Schriftsteller, wie Origenes es ist, und daneben das Verschweigen seines Namens, — würde übrigens vorzüglich zu einem Schriftsteller von der theologischen Stellung des Eustathius von Antiochien passen.

4) Zu S. 44, Anm. 1. C. Frick (Chronica minora, Vol. I, Lipsiae 1893) lässt das griechische Original des Barbarus Scaligeri unter Anastasius (491—518) kompiliert sein (Praefatio p. LXXXV), die biblischen und apokryphen Nachrichten aber, welche in das Konsularverzeichnis (ibidem p. 330, 11—370, 11) eingetragen sind, führt er, da die im Zusammenhang mit ihnen aufgenommenen chronologischen Berechnungen mit denjenigen einer andern (indirekten) Quelle des Verzeichnisses, den Ra-

vennatischen Fasten, meist nicht stimmen, auf eine besondere „kirchliche Quelle“ zurück, welche eine fortlaufende Geschichtserzählung enthielt (Praef. p. CCVII seq.). Ist dem aber so, so haben wir hier wieder die auffällige Erscheinung, daß ein Schriftsteller (des 5. Jahrhunderts vielleicht) neben den Evangelien und einigen unbekannten apokryphen Quellen, — aus welch' letzteren er sonst nicht bezeugte Benennungen biblischer Personen entnimmt (p. 338, l. 12, l. 25; p. 344, l. 25; p. 346, l. 3, 4; l. 7, 8) —, nicht den Hauptteil des Protevangeliums, sondern nur die Johannesgruppe der Aufnahme in sein Werk gewürdigt hat. (Die betreffenden Stücke bei Frick l. c. p. 340 und 342; vom übrigen Inhalt des Protev. ist nur noch die Wahl Symeons zum Nachfolger des Zacharias berücksichtigt.)

5) Zu S. 64, Anm. 1. Zu denjenigen, welche eine Harmonisierung der betreffenden Überlieferungen angestrebt haben, gehört auch der sonst wenig beachtete byzantinische Theologe Johannes Geometra. (Über ihn vgl. Wetzer und Welte: Kirchenlexikon 2, Freiburg i. B. 1889, Bd. VI, col. 1678; Cave l. c. II, Dissert. p. 10; Fabricius-Harless, bes. T. VIII, p. 625 sq. et not. Als seine Lebenszeit kann nur ganz ungefähr das 8. bis 11. Jahrhundert fixiert werden; vgl. auch Combefisius: Bibliotheca concionatoria, Tom. I, notitia scriptorum, p. XXIII sq., Venetiis 1749.) In der von B. Corderius herausgegebenen „Catena in S. Lucam“ (Antv. 1628) befindet sich ad Luc. 11, 51, § 73, p. 331, ein ziemlich grosses, diesem Schriftsteller entnommenes Stück, welches zuerst die Greuelthaten des Herodes gegen seine eigene Familie, dann den Kindermord, die Flucht Jesu und Johannis und endlich die Ermordung des Zacharias durch die „satellites“, sowohl um der Flucht seines Sohnes als um des Zeugnisses von Maria willen, mit vielen rhetorischen Floskeln verbrämt, berichtet. Das Zeugnis von Maria wird genau nach Origenes erzählt. — Dasselbe Stück besitzen wir auch griechisch, herausgegeben von A. Maï („Scriptorum veterum nova collectio“, Tom. IX, Romae 1837, p. 682), aus einem codex Vaticanus „maximus“, als Bestandteil der (nicht vollständig abgedruckten) „Catena in Lucam“ des Nicetas, Bischof von Serrae (nach Fabricius-Harless VII, p. 750 seq. c. a. 1077 lebend). Der Text stimmt nicht ganz mit der lateinischen Übersetzung des Corderius. (An manchen Stellen mag dieser frei übersetzt haben.) Besonders

ist es bemerkenswert, dass die dem Origenes entnommene Erzählung fortgelassen ist. Im übrigen scheint sich Geometra an das Protevangelium zu halten. — Neu ist nur, dass von der Elisabeth gesagt wird, sie hätte ihren Sohn ausgesetzt („*τὸν υἱὸν ὑπεκτίθεται*“). Ob die Bezeichnung der Vorgänge in der Höhle (bei Geometra vielmehr: „*ἔρημος*“ wie bei Eust., Cedr., Ep. Mon.) durch die Worte: „*τὰ δ'ἐντεῦθεν, ἄῤῥητα τοῦ μεγάλου καὶ ἀκατάληπτα*“ und die ausdrückliche Betonung der resultatlosen Nachsuchungen der Häscher („*διὸ τῆς Ἐλισάβετ καὶ τοῦ παιδὸς ἀποτυχόντες οἱ δήμιοι*“) über das Protevangelium hinausweisen, ist nicht zu entscheiden.

6) Zu S. 83, sub 6. Der Syrer, welcher die Versteinerung des Blutes bereits bei c. XXIV, 2 angebracht, lässt den Schlusssatz dieses Verses und die beiden ersten Sätze des folgenden ganz fort, so dass der Eintritt der Priester in den Tempel unerwähnt bleibt. Dennoch fährt er fort (Wright l. c. p. 5) „and they went etc.“. Da er, abgesehen hiervon, nicht nur allen griechischen Handschriften, sondern auch Eustathius gegenüber hier allein steht, so wird wohl nichts weiter als eine nachlässig ausgeführte Verkürzung des Textes, vielleicht sogar nur durch einen Abschreiber verschuldet, anzunehmen sein. — Auch vorher schon (c. XXIV, 1) bezeichnet er die zum Tempel Kommenden einfach mit „they“, was im Zusammenhang mit c. XXIII, 3 nur von den Kindern Israël verstanden werden kann; es wäre also hier eine bedeutsame Annäherung an unsern S vorhanden. Aber gleich darauf fährt er in genauer Übereinstimmung mit dem griechischen P. E. fort und schreibt: „but the priests were standing etc.“ Es wäre demnach sehr notwendig, noch andere syrische Handschriften zum Vergleiche herbeizuziehen, um über den Charakter des syrischen Textes zur Klarheit zu gelangen, — was dem Verfasser dieser Arbeit leider nicht möglich ist. (Vgl. dazu die Pypin'sche Rezension, oben S. 75, zu Kap. IV, v. 1, n. 3.)

7) Zu S. 97, Anm. 1, Z. 19 v. u. In dem erwähnten Cod. (saec. XI) findet sich eine „Historia Veteris Testamenti“, die bis auf Herodes reicht, aber anonym ist. (Catal. codd. bibl. regiae, Tom. II, Paris 1740, cod. 1336, f. 296.) Vgl. A. Wirth: „Aus orientalischen Chroniken“, Frankf. a. M. 1894, p. XXXVIII.



